

Bonhoeffers kerkbegrip in het licht van Welkers pneumatologie
*De (on)mogelijkheden van de Christuspresentie buiten de kerk bij de
jonge Bonhoeffer*

G.Y. Vellenga

1300660

Masterthese Systematische Theologie, Dogmatiek

11 oktober 2019

Protestantse Theologische Universiteit, Locatie Amsterdam

Prof. dr. E. van 't Slot

Prof. dr. M. Wisse

Inhoud

Hoofdstuk 1 - Inleiding.....	3
1.1 De kerk: vier probleemvelden.....	3
1.1.1 De wereld en de kerk: een waardevolle gemeenschapsvorm in het publieke domein	4
1.1.2 De kerk en de wereld: de vindplaats van het heil.....	6
1.1.3 Christus' presentie in de kerk: een methodisch startpunt van de theologie	9
1.1.4 Christus' presentie buiten de kerk	10
1.2 Vraagstelling	12
1.3 Opbouw	13
Hoofdstuk 2 – Bonhoeffer	13
2.1 Inleiding	13
2.2 Context	14
2.3 De identificatie tussen Christus en zijn gemeente in <i>Sanctorum Communio</i>	19
2.3.1 De kerk als werkelijkheid van de openbaring en als volledig menselijke gemeenschap	20
2.3.2 De kerk gegrondvest in Christus en geactualiseerd door de Heilige Geest.....	33
2.3.3 De objectieve geest van de gemeente en de Heilige Geest.....	38
2.3.4 'Christus als Gemeinde existierend': een problematisch begrip?.....	40
2.4 De presentie van Christus in de wereld in Bonhoeffers Ethiek.....	47
2.4.1 De Christuswerkelijkheid in <i>Sanctorum Communio</i> en de <i>Ethik</i>	48
2.4.2 De identiteit tussen de Christuswerkelijkheid en de gerealiseerde kerk	49
2.4.3 De grenzen van de kerk.....	53
2.4.4 Evaluatie van de verschillen	54
Hoofdstuk 3 – Welker	59
3.1 Opvallende overeenkomsten tussen Bonhoeffer en Welker.....	60
3.1.1 Gerafelde empirie en openbaring	60
3.1.2 Het geïsoleerde individu en de gemeenschap als geest	61
3.2 De Heilige Geest als startpunt in de theologie	69
3.3 De <i>sanctorum communio</i> als publiek persoon van Gods Geest	73
3.4 Aanvullingen op Bonhoeffer vanuit Welkers pneumatologie.....	77
Hoofdstuk 4 - Conclusie	82
Bibliografie	87

Hoofdstuk 1 - Inleiding

1.1 De kerk: vier probleemvelden

De meeste kerken in Nederland verkeren in zwaar weer. De ontkerkelijking is nog geen halt toegeroepen. Het tij lijkt nog niet gekeerd. Deze ontwikkeling heeft concrete gevolgen voor het dagelijkse reilen en zeilen van veel lokale gemeenten. Met een kleiner aantal actieve leden dezelfde activiteiten draaiend zien te houden, vergt de nodige energie. Missionaire acties - mocht de gemeente haar schroom hierin hebben overwonnen – lijken zo weinig resultaat te boeken en knagen aan de hoop voor de toekomst. Om deze ontmoediging deels tegen te kunnen gaan is het van belang om de kijk op de kerk weer scherp te krijgen. De kerk is geen club waarvoor leden geworven moeten worden. Zij bestaat allereerst niet bij gratie van individuele inzet voor het in stand houden ervan. Toch leeft deze visie op de kerk, waarin de oorsprong van de kerk wordt gezien in een menselijk initiatief - in de wilsbeslissing van de afzonderlijke leden - sterk bij veel kerkleden.¹ Tegen deze stroom in wil ik in deze scriptie een theologie bestuderen die gelooft dat de kerk niet zozeer een vereniging van gelijkgezinden is, op wiens schouders haar voortbestaan rust, maar allereerst de kerk is van Jezus Christus zelf. Hij is de levende Heer en de kerk is zijn lichaam. De toekomst ligt in zijn handen. Dit biedt hoop en betekent tegelijk een zekere relativering van de zorg over hoe het nu gaat met de kerken. Het is in eerste instantie niet aan de individuele leden om de vereniging in stand te houden, maar zij mogen zich eerst ontvangen weten in de kerk die van alle tijden en plaatsen is. Deze scriptie gaat over de kerk. Ik constateer met iedereen de leegloop en het imagoprobleem van de kerk, maar ik geloof ik in haar toekomst. Niet als *een* vorm waarin het christelijk geloof gestalte krijgt, maar als *de* vorm. De kerk als lichaam van Christus, als vindplaats van het heil. De kritische vraag die ik vervolgens aan deze theologie wil stellen is of een fixatie op de kerk, niet leidt tot een naar binnen gerichte kerk, waarin elke prikkel lijkt te ontbreken om de wereld te dienen.

Inleidend schets ik eerst vier probleemvelden. De probleemvelden monden uit in een vraagstelling. Ik begin met enkele observaties bij de premisse van deze scriptie dat a) mensen gemeenschap nodig hebben en b) de kerk als gemeenschapsvorm in het publieke

¹ Een visie die het beste past bij het congregationalistische kerkmodel, zie: G. van den Brink & C. van der Kooij, *Christelijke dogmatiek. Een inleiding*, Zoetermeer: Boekencentrum, 2012, p. 527.

domein een verschil maakt vanwege haar andersoortigheid (§1.1.1). Vervolgens schets ik vanuit missiologisch perspectief de kerk als vindplaats van het heil, zoals beschreven door Stefan Paas (§1.1.2). Ten derde behandel ik de kerk als methodisch uitgangspunt van de theologie, als de plaats waarin de empirische en de geloofswerkelijkheid samenkomen, zoals te vinden bij Dietrich Bonhoeffer (§1.1.3). En ten slotte stip ik een bezwaar aan, dat te maken valt bij Bonhoeffers, mogelijk al te sterke, identificatie tussen Christus en zijn kerk. Michael Welkers christo-pneumatologie lijkt hier mogelijkheden te bieden om Christus' presentie buiten de kerk te kunnen denken (§1.1.4). De probleemvelden worden verre van uitputtend behandeld, maar willen slechts een richting wijzen naar waar het mij om te doen is in de uiteindelijke vraagstelling.

1.1.1 De wereld en de kerk: een waardevolle gemeenschapsvorm in het publieke domein

In mijn werk als diaconaal opbouwwerker in de Indische Buurt van Amsterdam heb ik een hoopgevend perspectief gekregen op de kerk en haar toekomst. Ik heb de positieve werking gezien van een bewust inclusieve gemeenschap die zich doordeweeks zoveel mogelijk open en behulpzaam opstelt naar de buurt toe, vanuit het kerkgebouw.² Mensen die leven in armoede en eenzaamheid (wat vaak samengaat) en hun weg hebben weten te vinden naar de activiteiten van deze kerk heb ik deel zien worden van de doordeweekse gemeenschap en daarbinnen zien opbloeien. In een enkel geval schuiven zij aan bij de avondgebeden en de zondagse diensten, maar meestal is dit niet het geval. Het zijn kleine veranderingen, maar voor de mensen in kwestie gaat het over een dag met versus een dag zonder ontmoeting en betekenis, over ergens bij horen en meedoen of leven in isolatie. Het onderhouden van goede relaties blijkt de mens gezonder en gelukkiger te maken. Sociale banden zijn goed voor ons en eenzaamheid is dodelijk. Mensen met meer kwalitatieve relaties (familie, vrienden en gemeenschap) leven langer, zijn gezonder en gelukkiger. In mijn ervaring kan de kerk iets van haar gemeenschap delen met haar directe omgeving, voorbij de grenzen van lidmaatschap, maar ook voorbij de grenzen van eigen familie en vrienden.³

² Er zijn drie reportages van de Elthetokerk gemaakt in het programma van de EO 'Zie je zondag!', die online zijn terug te zien. Het zijn de afleveringen van 8, 15 en 22 september 2019.

³ Denk hierbij ook aan de bubbel van gelijksoortige mensen waarin de moderne mens vaak leeft. Zie: T. Vreugdenhil, *Standup Theology*, Utrecht: Kok, 2018, p. 90, pp. 98-99.

De gemeenschap waar deze mensen deel van zijn gaan uitmaken is divers: jong en oud, laag- en hoogopgeleid, yuppie en werkloos, allochtoon en autochtoon. Er komen dan ook regelmatig studenten langs in de kerk, omdat ze willen onderzoeken hoe wij aan *community building* doen, dus hoe wij gemeenschap creëren en verbeteren. Vooral de diversiteit aan mensen en de inclusie van de – in onze ogen - vreemde anderen wordt door hen gewaardeerd. *Community building* is momenteel een populaire methode in het welzijnswerk. Dit wordt begrijpelijk tegen de achtergrond van o.a. de Wet maatschappelijke ondersteuning (Wmo 2015), waarin een groter beroep wordt gedaan op de eigen draagkracht van burgers en maatschappelijke verbanden om zo de participatie te versterken, de zelfredzaamheid van de burger te vergroten en de overheidskosten te drukken.⁴ Voor de kerk als een ‘maatschappelijk verband’ geldt, mijns inziens, dat zij zich in de Nederlandse, postchristelijke context medeverantwoordelijk weet voor het publieke domein, zonder zich kritiekloos aan te passen aan ongerechtigheden in wetgeving en beleid, zonder een middel te worden van de overheid.⁵

De atheïstische filosoof Alain de Botton, bekend o.a. van zijn *School of Life*, vindt het de kracht van de kerk dat zij de menselijke behoefte om tot een gemeenschap te behoren weet te activeren en vorm te geven. De kerk organiseert de ontmoeting tussen vreemden, schept daar een context voor. Zo’n open ontmoetingscontext vinden we (nog) moeilijk buiten de kerk, omdat ontmoeting dan meestal plaatsvindt rond gedeelde belangen of doelen, waardoor men geen ‘vreemden’ ontmoet. Dit model van de kerk zou hij graag willen overnemen, maar dit blijkt onder seculiere instituties nog een schaars goed te zijn.⁶ Graag zou ik in dit verband Alain de Botton wijzen op de gedachte dat liturgie een koninklijke tijdverspilling is zonder nut of functie. God heeft de eredienst gegeven aan de mensen (het is een gave) zodat zij God kunnen eren – Soli Deo Gloria.⁷ Zou daar een verklaring kunnen liggen?

4 H. Noordegraaf, ‘Diaconaat en verzorgingsstaat’ in: H. Crijns (et al.), *Diaconie in beweging*, Utrecht: Kok, 2011, pp. 290-291.

5 Idem, p.288.

6 S. Valkenberg, ‘We moeten selectief roven van religie’, *Trouw* (14-6-2011)

7 M. Barnard (et al.), *Worship in the network culture. Liturgical ritual studies. Fields and methods, concepts and metaphors*, Leuven: Peeters, 2014, p. 247.

Het is mijn overtuiging dat we als kerk een onderscheidende en waardevolle gemeenschapsvorm ontvangen hebben, waarin mensen kunnen floreren en waarin een fundamentele ruimte is voor diversiteit. De kerk is – in geloof – een principieel andere gemeenschap dan seculiere verbanden. Zij is er voor de wereld. Ondanks haar imperfecties, gelooft ze in Hem één te zijn en is er “Jood noch Griek, vrije noch slaaf, man noch vrouw” (Gal. 3:28).

De vraag komt nu op welke rol de kerk in de wereld te vervullen heeft. Dat zij een rol te spelen heeft, daar is in de theologische bezinning een vergaande consensus over, zoals Heinrich Ott het formuleert: “Wir sind als christliche Gemeinschaften Kirche in dem Maße, als wir an der Sendung Christi in die Welt partizipieren.”⁸ Participeren is naar mijn idee nooit alleen eenrichtingsverkeer, maar juist in een relatie van wederkerigheid gaan staan: door in liefde de relatie met de ander aan te gaan, kunnen beiden open komen te staan voor verandering. Die ruimte is eigen aan de liefde en stoelt op het vertrouwen dat God ook daar werkt waar nog geen kerk is.⁹ Dat betekent dat de kerk zich niet alleen op de eigen leden kan richten en zich dus met de wereld zal moeten bezig houden. Het is de vraag naar het hoe, die de verschillen oproept. Dat brengt ons bij de volgende paragraaf.

1.1.2 De kerk en de wereld: de vindplaats van het heil

Vanuit het buitenperspectief is de kerk een van de vele gemeenschapsvormen of maatschappelijke verbanden die we in de samenleving aantreffen. Als we haar echter onderscheidend noemen, dan hebben we een gelovig perspectief nodig: wat maakt haar van binnenuit gezien waardevol en onderscheidend?

“Buiten de kerk is er geen heil” (*extra ecclesiam nulla salus*), schreef de kerkvader Cyprianus. Een omstreden uitspraak die de nodige weerstand heeft opgeroepen en nog steeds oproept. Immers, als we er één enkele denominatie onder verstaan, sluit het de andere kerken uit. Maar de weerstand wordt wellicht nog groter omdat de uitspraak niet-kerkgaande mensen van het heil lijkt uit te sluiten. De reformator Calvijn schrijft over de kerk als moeder, als de

⁸ U. Kühn, *Kirche* (Handbuch Systematischer Theologie, 10), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1980, p. 152.

⁹ Te denken valt aan het missionaire model van de profetische dialoog, C. Ross, S. Bevans (eds.), *Mission on the road to Emmaus: Constants, Context, and Prophetic Dialogue*, London: SCM Press, 2015, pp. xii-xvi.

plek waar wij het nieuwe leven ontvangen. Er is geen andere ingang “tot het leven, indien de kerk ons niet in haar schoot ontvangt.”¹⁰ De missioloog Stefan Paas haalt de uitspraak van Cyprianus opnieuw van stal in zijn boek *Vreemdelingen en priesters*. Hij stelt daarin dat het heil ecclesiologisch van aard is. In de doop wordt men ingelijfd in het volk van God, het lichaam van Christus. Het heil houdt in dat onze relatie met God en met onze broeders en zusters hersteld is en zonde is dat wat die relatie verbreekt en wat leidt tot isolatie. Redding is dus het opgenomen worden in het lichaam van Christus, aldus Paas. Dit gaat in tegen de gedachte dat enkelingen, die zich gered weten, zich verzamelen om vervolgens deze verzameling kerk te noemen. De kerk ‘is’ allereerst en wordt niet door mensen tot stand gebracht. Het betekent ook dat God allereerst in relatie tot ‘ons’ staat en via die weg met ‘mij’. Niet andersom. Of anders gezegd: de ervaring van het heil is niet individueel, maar wel persoonlijk.

Naast theologische argumenten om het heil ecclesiologisch van aard te noemen, neemt Paas het heil juist waar in de praktijk van de kerkelijke gemeenschap. Hij constateert dat de ervaring van God voor de meeste mensen via anderen tot hen komt. Zij moeten het hebben van de geloofsverhalen uit de Bijbel, de verkondiging en van de getuigenissen van begenadigde anderen die op een meer directe wijze iets van God hebben ervaren, verhalen die hoop en geloof geven en wegblijven bij het jaloersmakende of weerstand oproepende ‘kijk eens hoe bijzonder mijn ervaring van God is geweest’. Tegelijk, zo waarschuwt Paas, moeten we hier hoeden voor een sterke afwijzing van deze bijzondere, individuele ervaringen. Als zij in een goede bedding ter berde worden gebracht en de opbouw van de gemeente dienen, kunnen zij waardevol en ondersteunend zijn voor het geloofsleven van de verschillende leden en de gemeente in haar geheel.¹¹

Paas gebruikt dit begrip van de kerkelijke gemeenschap als lichaam van Christus om zijn missionaire kerkmodel van de priesterkerk te verduidelijken. Een model dat mij zeer aanspreekt, omdat het verschil tussen kerk en wereld wordt gehandhaafd (een spanning die tot dynamiek leidt), omdat het afstand neemt van de idealen van christelijke wederopbouw

10 J. Calvijn, *Institutie: of onderwijzing in den christelijken godsdienst*, transl. A. Sizoo, Delft: Meinema, 1931, Bd. 3, Boek IV, 1.4.

11 S. Paas, *Vreemdelingen en priesters. Christelijke missie in een postchristelijke omgeving*, Zoetermeer: Boekencentrum, 2015, pp. 206-210.

of verovering (de machtskwestie) en omdat het kiest voor een spiritualiteit die zich niet afhankelijk wil maken van succes in termen van kerkgroei of wereldverbetering. Het draait in dit model om zending vanuit een minderheidsperspectief.¹² Christenen als priesters, die God bij het volk vertegenwoordigen en het volk bij God.¹³ Een minderheid die het zout van de aarde mag zijn:

Priesterschap wijst op de aard van het heil: christen-zijn betekent allereerst van Christus' kerk zijn. Het heil betekent dat wij hersteld worden in gemeenschap met God en elkaar, en dit gaat niet buiten het lichaam van Christus om. Wat christen-zijn is, wordt het beste zichtbaar in de viering van een liturgische gemeenschap, die vervolgens haar uitstraling op allerlei manieren in de wereld heeft.¹⁴

De concrete, kerkelijke gemeenschap en in het bijzonder de liturgische gemeenschap met haar "eucharistisch hart", is voor Paas dus een vindplaats van het heil dat we in Christus ontvangen hebben, zowel theologisch als in onze eigen ervaring van dat heil. Tegelijk is zij een lamp die het licht naar buiten uitstraalt, de wereld in. Onder eucharistie verstaat Paas overigens meer dan alleen de viering van het avondmaal: "het is de dienst van het Woord, gebed en sacrament waarin de gemeenschap van de kerk (met Christus en daardoor met elkaar) zichtbaar wordt (1 Korinthiërs 10:16-17)."¹⁵ Het is een gemeenschap die middelpuntzoekend is, georiënteerd op het heilig avondmaal, en daarin verwelkomend en uitnodigend, in plaats van haar energie te steken in de vraag wie er wel en wie er niet bij hoort. De nadruk ligt op het centrum en niet op de buitengrenzen.¹⁶ Zo vloeien enerzijds kerk en wereld niet volledig in elkaar over en anderzijds worden ze niet diastatisch tegenover elkaar gesteld.

De kerk, als lichaam van Christus, is bij Paas dus een vindplaats van heil. Zowel in dat wat mensen ervaren in de praxis van de kerk als theologisch gezien. In Christus zijn staat dan gelijk aan opgenomen zijn in zijn lichaam. Deze *koinoonia*-ecclesiologie van Paas sluit voor een deel goed aan bij de dissertatie van de jonge Bonhoeffer: *Sanctorum Communio*. Bonhoeffer maakt de gemeenschap der heiligen zelfs tot startpunt van zijn theologie, omdat

12 Idem, p. 124.

13 Idem, pp. 195-196.

14 Idem, p. 216.

15 Idem, p. 211.

16 Idem, p. 219.

daar het Woord van God klinkt en daarna het spreken *over* God kan volgen. Dit brengt ons bij het derde probleemveld.

1.1.3 Christus' presentie in de kerk: een methodisch startpunt van de theologie

De kerk gelooft, althans het orthodoxe deel, dat God voor de mensen tastbaar en concreet geworden is in Jezus Christus. In Hem kreeg God een menselijk gezicht. De meerderheid van christenen belijdt met de Apostolische Geloofsbelijdenis dat Hij is "opgestaan van de doden, opgevaren naar de hemel en zit aan de rechterhand van God". Jezus Christus wordt dus beschouwd als de *levende* Heer en zijn volgelingen verwachten dat "Hij zal komen om te oordelen de levenden en de doden." Maar als Hij de levende Heer is, dan is Hij dat nu en hier ook en niet alleen in verleden (incarnatie) en toekomst (eschatologie). Jezus Christus blijft dezelfde, gisteren, vandaag en tot in eeuwigheid (Hebr. 13:8). Dit leidt tot de vraag naar de presentie van Christus voor ons vandaag.

De Lutherse theoloog Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) beantwoordt deze vraag naar de Christuspresentie heel duidelijk in zijn eerste werk *Sanctorum Communio* als hij de kerk als Christus-als-gemeente-existerend omschrijft. Christus bestaat als de tastbare, zichtbare gemeente, ondanks al haar gebreken en imperfecties. Hij formuleerde zijn visie op de kerk middenin de polemiek die in zijn tijd was ontstaan tussen de nieuwe, dialectische theologie van Karl Barth en de liberale theologie, waarin Bonhoeffer geschoold was. Belangrijk om hier te noemen is dat Bonhoeffer, in navolging van Barth, theologisch wilde starten bij de God die zichzelf openbaart in Jezus Christus. Barth legde echter zozeer de nadruk op de soevereiniteit van God in deze zelfopenbaring, dat de discontinuïteit tussen God en mens welhaast onoverbrugbaar leek te worden. Althans, als er al sprake is van een door de mens te ontvangen openbaring van God, dan is deze als een bliksemschicht: reeds verdwenen als je het denkt te kunnen 'grijpen'. Waar Barth de nadruk legt op Gods vrijheid en soevereiniteit, daar wijst Bonhoeffer erop dat God zichzelf heeft geopenbaard in de concrete mens Jezus Christus. En waar is Jezus Christus present voor ons vandaag? In en als zijn kerk. Bonhoeffer maakt de concrete christelijke gemeenschap, Christus-als-gemeente-existerend, tot startpunt van zijn theologie. Wars van abstracties, vertrekt Bonhoeffer daar waar God concreet wordt voor ons, grijpbaar en direct relevant midden in het leven dat we leiden. Deze ecclesiologische correctie op Barth, wellicht de belangrijkste theoloog van de 20^e eeuw, heeft mij geïnspireerd om mij verder te verdiepen in *Sanctorum Communio*. Daarnaast heb

ik de sterke intuïtie dat de theologische keuzes die Bonhoeffer hier maakt, doorwerken in zijn verdere theologie en als leessleutel voor zijn, soms fragmentarische, teksten kan fungeren.

1.1.4 Christus' presentie buiten de kerk

Hoe inspirerend deze ecclesiologie ook mag zijn, de vragen die deze tijd aan de kerk in Nederland stelt zijn vandaag de dag weer anders dan in de tijd van Bonhoeffer. Er valt een kritische noot te kraken als we kijken naar hoe de jonge student in sterke mate Christus gelijkstelt aan zijn gemeente en naar de rol van de Geest daarin. Het risico is namelijk dat Christus en de Geest theologisch zozeer door Bonhoeffer verbonden worden met de kerk en haar praxis, dat zijn begrip van de Triniteit aan vrijheid en soevereiniteit dreigt in te boeten. Daarmee hangt samen dat kerk en wereld op deze wijze conceptueel van elkaar gescheiden dreigen te worden: Gods (kenbaar of zichtbaar) handelen buiten de kerk kan moeilijk gedacht worden in Bonhoeffers vroege theologie. Zou een zicht op een grotere rol voor de Geest hier een uitweg of noodzakelijke aanvulling kunnen bieden? Is er een 'pneumatologische spreiding' nodig, waarin de kerk door de Geest tot kerk wordt en door de afwezigheid van de Geest kan ophouden kerk te zijn?¹⁷ Een uitweg die recht kan doen aan zending vanuit het door Paas beschreven minderheidsperspectief, waarin kerk en wereld niet diastatisch tegenover elkaar staan? Waarin Christus ook present is buiten de muren van de kerk (*extra muros ecclesiae*)? En kan het tegelijk een pneumatologische aanvulling zijn die de Geest niet 'losknipt' van Christus, wat immers gemakkelijk kan leiden tot een scheiding tussen de Geest en de kerk en tussen de Geest en het Koninkrijk?¹⁸ Het doel van deze thesis is dan ook om a) deze beperking bij Bonhoeffer goed in het vizier te krijgen om vervolgens b) met een pneumatologische correctie of aanvulling te komen.

Bonhoeffer zelf lijkt ook het risico van een te sterke identificatie tussen Christus en zijn gemeente en het (mogelijke) gevolg van een beperking van Christus' aanwezigheid tot de ruimte van de kerk te hebben aangevoeld. In zijn *Ethik* schrijft hij dat er geen twee ruimtes zijn, geen twee werkelijkheden, een geestelijke en een profane, maar "*nur den einen Raum*

17 D. Bonhoeffer, *De levende kerk. Teksten over de kerk 1932-1933*, transl. E. van 't Slot, Utrecht: Boekencentrum, 2018, p. 210.

18 V.M. Kärkkäinen, "'How to speak of the Spirit among Religions?': Trinitarian Prologomena for a Pneumatological Theology of Religions', in: M. Welker (ed.), *The work of the Spirit. Pneumatology and Pentecostalism*, Grand Rapids: Eerdmans, 2006, p.48.

der Christuswirklichkeit, in dem Gottes- und Welwirklichkeit miteinander vereinigt sind."¹⁹

Het is de vraag of deze tekst voldoende mogelijkheden biedt voor de hierboven beschreven beperking in Bonhoeffers vroege theologie, maar zij biedt in ieder geval een belangrijk inzicht in Bonhoeffers theologische ontwikkeling op dit vlak. Opvallend hier is dat Bonhoeffer opnieuw niet naar de pneumatologie kijkt voor verdere mogelijkheden.

Een pneumatologische correctie of aanvulling op Bonhoeffers vroege theologie denk ik te vinden bij de theologie van Michael Welker. Welker sluit aan bij de wereldwijde, hernieuwde interesse in de Heilige Geest. Een interesse die zichtbaar is onder individuele christenen, in de kerken en op de academie.²⁰ Hij omschrijft de kerk als 'publiek persoon van Gods Geest': "Indem sie Anteil hat am »Geist Christi« und damit »eins ist mit Christus«, konkretisiert und realisiert sich in inhr die *öffentliche Person des Geistes Gottes*."²¹ Een gedachtegang die aansluit bij de geest van *Together towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes* (Busan, 2013), het eerste statement over missie van de Wereldraad van Kerken sinds 1982:

The churches are *called* to discern the work of the life-giving Spirit sent into the world and to *join* with the Holy Spirit in bringing about God's reign of justice (Acts 1:6-8). When we have *discerned* the Holy Spirit's presence, we are called to respond, recognizing that God's Spirit is often subversive, leading us *beyond boundaries* and surprising us.²² (cursiveringen JV)

Bonhoeffer redeneert vanuit Christus-als-gemeente-existerend als openbaringswerkelijkheid die door de Geest moet worden geactualiseerd, als zodanig is zij een *Kollektivperson*. Welker en *Together towards Life* zeggen het anders: kerk is dan pas kerk in zoverre zij een is met het werk van de Geest (van Christus) in deze wereld. Ik vermoed dat de christo-pneumatologie van Welker een nieuw licht kan laten schijnen op het eerder genoemde risico van Bonhoeffers ecclesiologie, namelijk dat Christus al te zeer wordt geïdentificeerd met de kerk alleen.

19 D. Bonhoeffer, *Ethik* (Dietrich Bonhoeffer Werke, 6), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1998, pp. 43-44.

20 V.M. Kärkkäinen, *The Holy Spirit*, Louisville: Westminster John Knox, 2012, p. 1.

21 M. Welker, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1992, p. 286.

22 World Council of Churches, *Together Towards Life. Mission and Evangelism in Changing Landscapes*, Busan, 2013, punt 25.

1.2 Vraagstelling

Als we de oorsprong van de kerk zien liggen bij een goddelijk initiatief, dat empirisch verschil maakt in de wereld (hoe problematisch soms ook om te constateren), gegeven in Christus, dan biedt het kerkbegrip van Bonhoeffer, zoals ontwikkeld in *Sanctorum Communio*, een geschikt startpunt. Tegelijk dreigt hier het gevaar dat dit kerkbegrip te beperkt is als het gaat om Christus' presentie in de wereld, om de missiologische intuïtie dat God ook de weg van de genade bereidt buiten zijn kerk.

Bovenstaande probleemvelden monden uit in de volgende vraagstelling:

Welke aanvullingen biedt Welkers concept van gemeenschap als publieke persoon van Gods Geest ten opzichte van Bonhoeffers concept van Christus-als-gemeente-existerend, gezien de moeilijkheden die dit concept oproept ten aanzien van de vraag naar Christus' presentie buiten de kerk?

Deze vraagstelling valt in een aantal deelvragen uiteen:

- 1) Wat houdt Bonhoeffers begrip van Christus-als-gemeente-existerend in?
- 2) Welke moeilijkheden kom ik tegen bij dit begrip als het gaat om Christus' presentie buiten de kerk?
- 3) Wat houdt Welkers begrip van de gemeenschap als publiek persoon van Gods Geest in?
- 4) Wat biedt Welkers begrip van de kerkelijke gemeenschap als publiek persoon van Gods Geest voor aanvullingen m.b.t. de in (2) waargenomen moeilijkheden om de presentie van Christus buiten de kerk te beschrijven?

Vragen naar de presentie van Christus op aarde, binnen en buiten de kerk, roept veel klassiek-theologische vragen op. Ik wil er hier slechts een paar noemen die een rol spelen in de thesis. De eerste is de vraag naar Gods vrijheid ten opzichte van de wereld: op welke manier mogen we Gods verbondenheid met de wereld voor ons zien? De tweede is de vraag naar de verhouding tussen de opgestane Heer en het werk van de Heilige Geest: hoe moeten we ons de presentie voorstellen in termen van deze verhouding? En ten slotte, roept het ook de vraag op naar onze ervaring van Christus' presentie: vragen naar presentie is vragen naar de empirie, naar de zintuiglijk waarneembare werkelijkheid. De antwoorden die beide theologen formuleren op deze grote vragen, vormen belangrijke motieven voor hun visie op

de presentie van Christus buiten de kerk. Deze vragen zijn niet direct vervat in de vraagstelling, maar komen logischerwijze voort uit de behandeling ervan in deze thesis.

1.3 Opbouw

In het tweede hoofdstuk wil ik de eerste twee deelvragen beantwoorden. Dit doe ik door de identificatie tussen Christus en zijn gemeente te onderzoeken in *Sanctorum Communio* (Christus-als-gemeente-existerend) en in zijn *Ethik*, met het oog op Christus' presentie buiten de kerk. Door de inhoud en mate van de identificatie te onderzoeken wil ik de beperkingen ervan op het spoor komen. Beide teksten worden in hun context geplaatst.

In het derde hoofdstuk onderzoek ik *Gottes Geist* van Michael Welker. Zijn concept van de kerkelijke gemeenschap als publiek persoon van Gods Geest moet een nieuw licht werpen op Bonhoeffers visie op de presentie van Christus buiten de kerk in *Sanctorum Communio* en het behandelde hoofdstuk uit zijn *Ethik*. Wat zijn de gevolgen van de theologische keuzes die Welker maakt ten opzichte van Bonhoeffer? Welke zijn te waarderen als winst en welke niet?

In de conclusie kom ik met een samenvatting van mijn bevindingen.

Hoofdstuk 2 – Bonhoeffer

2.1 Inleiding

Een belangrijke kritiek op Bonhoeffers *Sanctorum Communio* komt o.a. van zijn vriend en biograaf Eberhard Bethge, namelijk dat de christologie wordt geabsorbeerd door de ecclesiologie. Vergelijkbaar is de kritiek van Ernst Feil als deze stelt dat Bonhoeffers voortdurende identificatie tussen Christus en de gemeente, de voorhanden kerk voorbij elk kritisch tegenover plaatst.²³ Een tegenover dat we kunnen vinden in een Christus die tevens boven en los van zijn gemeente staat. Ook Van 't Slot wijst op dit risico wanneer hij aangeeft dat de jonge Bonhoeffer zich weliswaar bewust leek van het probleem van een totale identificatie, maar toch regelmatig langs het randje loopt. Het oude adagium *ubi Christus, ibi ecclesia* dreigt dan omgedraaid te kunnen worden: daar waar kerk is, daar is Christus. Een positie waar Bonhoeffer waarschijnlijk niet wilde uitkomen, zeker niet gezien zijn latere

23 M. Mawson, *Christ Existing as Community. Bonhoeffer's ecclesiology*, Oxford: University Press, 2018, p. 121.

ervaringen tijdens de *Kirchenkampf* als blijkt dat veel kerken het naziregime niet de rug toekeren of zelfs steunen (en zo hun verbondenheid met Christus dreigen te verliezen) en hij in het verzet juist niet-kerkelijke metgezellen ontmoet, waar hij grote bewondering voor heeft.²⁴

In dit hoofdstuk wil ik onderzoeken of en in welke mate we van een te sterke identificatie tussen Christus en zijn gemeente kunnen spreken, zoals te vinden in *Sanctorum Communio*. Hiertoe wil ik eerst de context beschrijven waarbinnen dit werk tot stand is gekomen: Bonhoeffers herontdekking van de kerk als centraal gegeven van het christelijk geloof (§2.2). In de daaropvolgende paragraaf onderzoek ik vervolgens de mate van identificatie m.b.t. de presentie van Christus buiten de kerk, de kern van deze thesis. Waarbij ik in gesprek ga met een aantal auteurs die zich over deze kwestie hebben gebogen (§2.3). In de laatste paragraaf bespreek ik het stuk 'Christuswirklichkeit' uit Bonhoeffers ethiek, om te onderzoeken of er ten aanzien van deze vraag een verschuiving heeft plaatsgevonden (§2.4).

2.2 Context

Tijdens het interbellum begint Bonhoeffer aan zijn theologische studie. Het is een periode waarin de vertegenwoordigers van de liberale theologie nog stevig in het zadel lijken te zitten. De in de jaren '20 opkomende dialectische theologie onder leiding van Karl Barth beroert echter een jonge generatie theologen. Zo ook Bonhoeffer. Tijdens het schrijven van zijn dissertatie *Sanctorum Communio* begeeft hij zich op het spanningsveld tussen deze twee klaarblijkelijk totaal verschillende paradigma's. Discontinuïteit versus continuïteit tussen God en mens, eeuwigheid en tijd, openbaring en geschiedenis, Woord en woorden. Zoals Barth stelt in discussie met Harnack (1923):

Sollten wir Theologen [...] nicht den Mut fassen, unsere Theologie anfangen zu lassen mit der vielleicht grundskeptischen, aber jedenfalls klaren Erinnerung an das *allerdings* «total unverständliche», unhörbare und unglaubliche, *allerdings* ärgerniserregende Zeugnis, daß Gott selbst etwas gesagt hat und getan hat, und zwar ein *Neues* außerhalb der Korrelation aller menschlichen Worte und Dinge, aber *als* dieses Neue in diese Korrelation hineingestellt, ein Wort und Ding neben andern, aber *dieses* Wort und *dieses* Ding?²⁵

24 Bonhoeffer, *De levende kerk*, pp. 209-210 en E. van 't Slot, 'Die ekklesiologischen Gedanken Dietrich Bonhoeffers als Herausforderung an Karl Barth', *Zeitschrift für Dialektische Theologie*, 69 (2019), p. 26.

25 K. Barth, *Offene Briefe 1909 – 1935* (Gesamtausgabe V, Bd 35), Zürich: Theologischer Verlag, 2001, p. 77.

Maar de kennismaking met de dialectische theologie laat eerst nog op zich wachten. Als zeventienjarige startte Bonhoeffer in 1923 zijn theologische studie aan de alma mater van zijn familie, de Universiteit van Tübingen. Hier zou hij geschoold worden in de filosofie met een focus op de epistemologie.²⁶ Bonhoeffer volgde ook college bij Adolf Schlatter, de bekende nieuwtestamenticus, welke hij het meest interessant vond.²⁷ Beiden deelden “het verlangen om de concrete wereld zo volledig mogelijk te aanvaarden,” gevolgd door een meer positieve benadering van ‘natuur.’ Alleen van Luthers werken zouden er meer te vinden zijn dan die van Schlatter in Bonhoeffers latere bibliotheek.²⁸ In Tübingen werd een stevige basis gelegd voor zijn filosofische benadering, kenmerkend voor zijn vroege theologie.²⁹ En zijn hang naar concreetheid in plaats van metafysische speculatie vond een filosofische grond in de epistemologie van Kant en een Bijbelse in de theologie van Schlatter.

In 1924 reisde Dietrich met zijn broer af naar Rome. Hier leerde hij de mogelijkheid van een aantrekkelijke, vitale kerk kennen. In Rome leerde hij het instituut waarderen, haar vele gezichten, de universele kerk. Opgegroeid in een familie die eerder sprak van protestantisme dan van de kerk, en zelf niet zo’n kerkganger, kwam Bonhoeffer tot een nieuwe intuïtie ten aanzien van dit instituut.³⁰ Een intuïtie die hij jaren later nog eens in een preek, gehouden in Barcelona, zal verwoorden:

Es gibt ein Wort, das bei dem Katholiken, der es hört, alle Gefühle der Liebe und der Seligkeit entzündet; das ihm alle Tiefen des religiösen Empfindens vom Schauer und Schrecken des Gerichtes bis zur Süßigkeit der Gottesnähe aufwühlt; das ihm aber ganz gewiß Heimatgefühle wachruft; Gefühle, die nur ein Kind der Mutter gegenüber in Dankbarkeit, Ehrfurcht und hingeebener Liebe empfindet; Gefühle, wie sie einen überkommen, wenn man nach langer Zeit einmal wieder sein Elternhaus, seine Kinderheimat betritt. Und es gibt ein Wort, das für den Evangelischen den Klang von etwas unendlich Banalem hat, etwas mehr oder weniger Gleichgültigem und Überflüssigem; das einem das Herz nicht höher schlagen läßt; mit dem sich so oft Gefühle der Langweile verbinden; das zum Mindesten unserem religiösen Gefühl keine Flügel verleiht – und doch ist unser Schicksal besiegelt, wenn wir nicht diesem Wort einen neuen, oder vielleicht den uralten Sinn wieder abzugewinnen vermögen. Weh uns,

26 E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe. Christ. Zeitgenosse*, München: Kaiser, 1967, pp. 80-83.

27 D. Bonhoeffer, *The Young Bonhoeffer 1918 – 1927* (Dietrich Bonhoeffer Works, vol. 9), Minneapolis: Fortress, 2003, p. 57.

28 Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, p. 81.

29 Idem, p. 83. In 1925 sprak Seeberg zijn verrassing en bewondering uit jegens Bonhoeffers vader over de uitgebreide kennis van filosofie van diens zoon.

30 Idem, pp. 87-90.

wenn uns das Wort nicht bald wieder wichtig, ja Anliegen unseres Lebens wird. Ja, 'Kirche' heißt das Wort, dessen Sinn wir vergessen haben und dessen Herrlichkeit und Größe wir heute anschauen wollen.³¹

Het klaarblijkelijk provincialisme en de daarbij horende verveling van zijn eigen *Evangelische Kirche* vond een inspirerende tegenhanger in het katholicisme.³² Niettegenstaande zijn kritiek op de Rooms-Katholieke Kerk, zou Bonhoeffers intuïtie dat de oeroude betekenis van de kerk hervonden diende te worden, uiteindelijk uitmonden in een theologie, waarin de kerk als gemeenschap een centrale plaats heeft.³³ Maar er zijn meer factoren die hieraan hebben bijgedragen.

Na twee semesters in Tübingen en de reis naar Rome, schreef Bonhoeffer zich in bij de Universiteit van Berlijn. Naast colleges van Adolf Harnack en Reinhold Seeberg, ontmoette hij de kerkhistoricus en Lutherkenner Karl Holl. Diens interpretatie van Luther zou van blijvende invloed zijn op Bonhoeffer.³⁴ Vierhonderd jaar na het aanslaan van de 95 stellingen in Wittenberg, was er in Duitsland een Luther-renaissance ontstaan onder de bezielende aanvoering van Holl. Volgens Holl was de eigenlijke Luther, zijn worstelingen met de paradoxen van het geloof en de daaruit voortkomende inzichten, ondergesneeuwd geraakt in het historisch onderzoek. Luther was gereduceerd tot een voortschrijding, weliswaar van groot belang, in de geestelijke en intellectuele ontwikkeling van het westen. De reformator sprak niet meer rechtstreeks tot de hedendaagse mens, maar was opgenomen in de geschiedenis als een fenomeen uit de late middeleeuwen.³⁵ Holl verzette zich hiertegen en

31 D. Bonhoeffer, *Barcelona, Berlin, Amerika 1928-1931* (Dietrich Bonhoeffer Werke, 10), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005, p. 486.

32 Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, p. 87.

33 Idem, p. 93.

34 Idem, p. 97.

35 Van 't Slot wees mij erop dat deze kritiek op de historisering van Luther tot een dode stem ook te vinden is bij Nietzsche, in zijn *Unzeitgemäße Betrachtungen*, zie F. Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* (Bd. III-1), hrsg. G. Colli & M. Montinari, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988, p.298: "Versetzt nur ein paar solcher modernen Biographen in Gedanken an die Geburtsstätte des Christentums oder der Lutherschen Reformation; ihre nüchterne pragmatisierende Neubegier hätte gerade ausgereicht, um jede geisterhafte *actio in distans* unmöglich zu machen: wie das elendeste Tier die Entstehung der mächtigsten Eiche verhindern kann, dadurch, daß es die Eichel verschluckt. Alles Lebendige braucht um sich eine Atmosphäre, einen geheimnisvollen Dunstkreis; wenn man ihm diese Hülle nimmt, wenn man eine Religion, eine Kunst, ein Genie verurteilt, als Gestirn ohne Atmosphäre zu kreisen: so soll man sich über das schnelle Verdorren, Hart- und Unfruchtbar werden nicht mehr wundern."

beweerde dat Luther de christen van vandaag nog steeds aanspreekt. Hiertoe plaatste hij de rechtvaardigingsleer van Luther weer op de voorgrond. De paradox *simul justus et peccator* (zowel gerechtvaardigd als zondaar) vormde het centrum van Holls theologische reflecties. In deze bekende uitspraak van Luther worden Gods liefde en gerechtigheid samengetrokken. De schijnbare tegenstelling tussen zowel gerechtvaardigd zijn als zondaar kan alleen dan ervaren worden wanneer men de Wet serieus neemt en erdoor gebroken wordt. Pas dan kan de weg van bekering ingeslagen worden in het licht van Gods vergeving. Deze ervaring plaatste Holl in het geweten. Daarbij gaat het niet om een losgezongen, individueel geweten. De rechtvaardiging is namelijk een gave van God aan de kerk, de zichtbare en gebroken gemeenschap die bidt voor haar vervolmaking. Bonhoeffer zou de 'godsdienst van het geweten' van Holl kritiseren met behulp van Luthers *extra nos sed pro nobis* (buiten ons maar voor ons), door de zekerheid van het geloof niet in het geweten te willen plaatsen maar in Gods vrije, genadevolle toenadering tot de mens. Het *sola gratia* als *articulus stantis et cadentis ecclesiae* (het artikel waar de kerk op staat of valt) heeft Bonhoeffer altijd als notie behouden in zijn theologie. Bonhoeffer zou ook de notie van het *cor curvum in se* (het in zichzelf krommend hart) overnemen, wanneer hij bijvoorbeeld het noëtisch optimisme van het Idealisme bestreed of de lokalisering van God in het individuele geweten.³⁶

Het is in deze periode dat Bonhoeffer de theologie van Karl Barth leert kennen. Ze lijkt een bevrijdende werking op hem te hebben en hij krijgt nu echt plezier in de theologie. Door de openbaring van God centraal te stellen en tot startpunt te maken van de theologie, kreeg de theologie haar bestaansrecht en onafhankelijkheid terug ten opzichte van de andere (historische) wetenschappen, die immers door de liberale theologie als ingang tot godskennis werden beschouwd. Daarbij was het, volgens Bethge, niet onbelangrijk dat Barth de godsdienstige ervaring, waar Bonhoeffer tevergeefs zo ernstig naar had gezocht in zijn jeugd, niet leek te betrekken in zijn theologische methode. De geloofszekerheid zocht Barth niet in de mens, maar hij zag deze verankerd in de majesteit van God.³⁷

Uit het voorgaande komen een aantal factoren naar boven die een bepalende rol hebben gespeeld bij Bonhoeffers keuze voor het onderwerp van zijn dissertatie. Allereerst is er de

36 Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, p. 97.

37 Idem, p. 104.

intuïtie dat de kerk als begrip verwaarloosd is geraakt in de theologie en daardoor in de praktijk niet de gemeenschap is die zij in haar oorspronkelijke betekenis wel zou moeten zijn, namelijk lichaam van Christus. Deze betekenis vindt Bonhoeffer deels terug, via Holl, in Luthers begrip van de kerk als religieuze gemeenschap. Zijn interesse voor de kerk sluit tevens aan bij Bonhoeffers weerstand tegen metafysische speculatie en zijn wil om de aardse concreetheid en de betrokkenheid van God op de mens niet uit het oog te verliezen, immers wat is er tastbaarder aan het geloof dan de mensen die zich verzamelen rond Woord en sacrament? Vervolgens raakt Bonhoeffer overtuigd van Barths inzicht dat theologie dient te beginnen bij de openbaring van God aan de mens, in plaats van bij de mens zelf te starten. Tegelijk is hij kritisch op een te ver doordenken van Gods vrijheid, waardoor Gods betrokkenheid op de wereld moeilijk gedacht kan worden. Verwaarloost Barths openbaringsbegrip de kerk niet opnieuw? Door de niet-beschikbaarheid en vrije majesteit van God te benadrukken, zoals Barth doet, dreigt er te weinig gerekend te worden met Gods betrokkenheid op die concrete kerkgemeenschap, hoe gebroken zij ook is. Hoewel er weinig verwijzingen naar Barth zijn terug te vinden in *Sanctorum Communio*, zijn de meeste kenners het erover eens dat Bonhoeffer diens openbaringsbegrip als uitgangspunt neemt.³⁸ Ten slotte zie ik ook een duidelijk epistemologische draad door zijn eerste ontwikkeling lopen. De vraag hoe wij tot Godskennis komen hangt samen met de vraag hoe wij überhaupt tot kennis komen. Bonhoeffer heeft met Barth hier een belangrijke afslag genomen (tegen het Duits Idealisme en de liberale theologie in), door de kennis van God te laten aanvangen bij God zelf. Tegelijk, en dat hangt weer samen met zijn kritiek op Barth, schept hij ruimte voor de inzet van filosofie en de empirische wetenschappen, zoals de sociologie, binnen de theologie. Zij zijn, weliswaar in tweede instantie, in te zetten om het historische en concrete fenomeen van de kerkelijke gemeenschap te analyseren. Deze samenloop van factoren brengt hem ertoe om een dissertatie over de kerk te schrijven die hij in aanvang, in een brief aan zijn ouders “half historisch, half systematisch” noemt, met als thema “de religieuze gemeenschap”.³⁹ Hij zal het schrijven onder de begeleiding van de systematisch theoloog Seeberg.

38 D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio. A Theological Study of the Sociology of the Church* (Dietrich Bonhoeffer Works, vol. 1), Minneapolis: Fortress, 1998, p. 3, en Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, p. 114.

39 Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, p. 111.

In juli 1927 rondde Bonhoeffer zijn dissertatie af om het in december van dat jaar te verdedigen op de leeftijd van eenentwintig jaar. Het proefschrift werd gewaardeerd met een *summa cum laude*, een eer die aan weinig studenten gegund werd door de Berlijnse faculteit. Reinhold Seeberg, Bonhoeffers promotor, roemde zijn student om zijn enthousiasme, zijn rigoureuze systematische aanpak en zijn onafhankelijke en kritische houding. Kritiek ontving hij op sommige dialectische redeneringen, zijn minachting voor de middenklasse en zijn systematiek, die soms zo strikt is dat ze overvloedig wordt.⁴⁰

2.3 De identificatie tussen Christus en zijn gemeente in *Sanctorum Communio*

Het eerste probleem van een *restloze* identificatie tussen Christus en gemeente is dat de gemeente een kritisch tegenover mist in Christus, omdat deze als het ware door haar is geabsorbeerd. Met andere woorden: dat wat de gemeente doet en verkondigt is wat Christus doet en verkondigt. Hier dringt de vraag zich op of Christus theologisch gezien niet te weinig zelfstandigheid en autonomie krijgt toebedacht, 'los' van zijn gemeente om haar zo te kunnen leiden en corrigeren. Het tweede probleem van een restloze identificatie is dat Christus alleen daar in de wereld aanwezig is, waar de kerk is. Is Christus niet ook heilzaam aanwezig buiten de kerkmuren om? Om de weg van de genade te bereiden zonder aanwezigheid van zijn kudde? Deze vragen betreffen direct mijn vraagstelling., de tweede meer dan de eerste.

In *Sanctorum Communio* is er geen sprake van *restloze* identificatie. Althans, dat vindt Bonhoeffer onwenselijk, zoals we nog zullen zien. Maar de vraag blijft overeind waar er systematisch-theologisch voldoende ruimte ligt om de bovengenoemde twee problemen te voorkomen. Waar rest in die sterke identificatie tussen Christus en zijn gemeente nog ruimte voor zijn aanwezigheid buiten zijn gemeente? Deze identificatie vinden we gecentreerd in het begrip Christus-als-gemeente-existerend. Het is de wijze en mate van identificatie die ik in deze paragraaf wil onderzoeken om zo de moeilijkheden (theologische consequenties) die deze identificatie met zich meebrengt in kaart te brengen. Hiertoe onderzoek ik twee kwesties die in *Sanctorum Communio* behandeld worden die meer helderheid kunnen verschaffen. Ten eerste bestudeer ik de identificatie tussen de kerk als empirische en als

⁴⁰ Bonhoeffer, *Sanctorum Communio. A Theological Study*, pp. 8-10.

openbaringswerkelijkheid, welke ten diepste een vraag is naar de methode van de theologie (§2.3.1). Ten tweede kijk ik naar het lutherse verschil dat Bonhoeffer hanteert tussen de kerk als realiteit in Christus en tegelijk te actualiseren door de Geest. Spreken over realisering en actualisering van de kerk, betekent vragen naar hoe de kerk als openbaringswerkelijkheid is te verstaan (§2.3.2). Ten derde kijk ik naar hoe deze openbaringswerkelijkheid empirische vorm krijgt in termen van objectieve geest en Heilige Geest. Immers, ook hier kan een (te) sterke identificatie optreden. Maar de vraag is of dat ook voor Bonhoeffer geldt (§2.3.3). Ten slotte keer ik terug bij het begrip Christus-als-gemeente-existerend als brandpunt van de kritiek op Bonhoeffers dissertatie, dat de identificatie tussen Christus en zijn gemeente te sterk is waardoor de christologie ondergeschikt wordt aan de ecclesiologie (§2.3.4)

2.3.1 De kerk als werkelijkheid van de openbaring en als volledig menselijke gemeenschap

De kerk, zo stelt Bonhoeffer, is gegrondvest door God in Christus als een openbaringswerkelijkheid en zij is tegelijk een volledig menselijke gemeenschap. Gods openbaring gaat altijd schuil in de vorm van het historische leven.⁴¹ Deze sterke identificatie tussen de kerk als empirische en als openbaringswerkelijkheid is Bonhoeffers grote theologische vondst en bepaalt het raamwerk van de complexe argumentatie in *Sanctorum Communio*.⁴² Het is een identificatie die duidelijk wordt als we Bonhoeffer positioneren tussen de dialectische openbaringstheologie van de jonge Karl Barth en de liberaal-theologische leer van de kerk van Ernst Troeltsch. Volgens o.a. Bethge en Mawson was het zelfs een belangrijk doel van de dissertatie om beide stromingen samen te brengen: “die Soziologie und kritische Tradition mit der Theologie der Offenbarung; d.h. Troeltsch mit Barth.” Van ’t Slot benoemt het wat mij betreft een graad genuanceerder als hij stelt dat “Der spezifisch Bonhoeffersche Ansatz, ein deutlich offenbarungsgeprägtes Theologieverständnis mit sozialwissenschaftlichen Erkenntnissen *in* der Ekklesiologie zu verknüpfen, ist [...] zu verstehen [...] als ein Versuch, der Barthschen ‚Wende‘ in der Theologie [...] gerecht zu werden *ohne* die wertvollen positiven Ergebnisse zum Beispiel der

41 D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* (Dietrich Bonhoeffer Werke, 1: DBW1), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, p. 79.

42 Mawson, *Christ Existing as Community*, p. 6.

Soziologie zu vernachlässigen, und dies mittels einer Lehre von der Kirche.⁴³ Hierin dacht Bonhoeffer zelf geslaagd te zijn door een derde, overstijgende positie te formuleren.⁴⁴ Hij positioneert zich in het krachtenveld van Troeltsch versus Barth, liberale theologie versus dialectische. Hij was grootgebracht in de ene traditie en werd getroffen door de andere, revolutionaire beweging, die insloeg “wie eine Bombe auf dem Spielplatz der Theologen”.⁴⁵ Bonhoeffer zag een fundamenteel misverstand ten aanzien van de kerk in beide posities. Maar hoe werkt deze stelling dan corrigerend richting beide posities?

2.3.1.1 Ernst Troeltsch

De werkelijkheid van Gods openbaring in Jezus Christus grondvest gelijktijdig de kerk als openbaringswerkelijkheid, aldus Bonhoeffer.⁴⁶ Met deze claim gaat Bonhoeffer tegen het historicisme van de liberale kerkopvatting van Troeltsch in, die christendom en kerk ziet als zuiver historisch gegroeide fenomenen, waarover geen absolute uitspraken gedaan kunnen worden. Zijn historicisme komt er kort gezegd op neer dat er geen christelijke, dogmatische waarheden mogelijk zijn die gescheiden kunnen worden van hun historische bepaaldheid en ontwikkeling. Alles is tijd en plaats gebonden en dus veranderlijk. Het christelijk geloof is volledig gebaseerd op de menselijke ervaring. Het is vervolgens aan de onderzoekende geest om de historische ontwikkeling van deze fenomenen te duiden en hier, weliswaar voorzichtig en methodisch verantwoord, normatieve uitspraken over te doen. Met deze stap naar normativiteit probeerde Troeltsch het dreigende relativisme van het historicisme te begrenzen, dat hij als de ‘crisis van het historicisme’ beschouwde. Zo kon hij stellen dat het christelijk geloof het hoogst geldend is tussen de godsdiensten, maar er niet fundamenteel van te onderscheiden is, als waar versus vals. De normatieve uitspraken zijn dus nooit absoluut, omdat ook de onderzoeker gebonden is aan tijd en plaats. Troeltsch zag het christelijk geloof in oorsprong als een zuiver religieus fenomeen (religieuze intenties zijn ten diepste te onderscheiden van bijvoorbeeld sociale intenties), wat in zijn vocabulaire betekent: gericht op het individuele heil zoals te vinden in beloftes van verlossing en het eeuwige leven. Kerk en gemeenschap zijn historisch gezien bij Troeltsch secundair en staan

43 Van 't Slot, 'Ekklesiologischen Gedanken', pp. 19-20..

44 Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, p. 113, Mawson, *Christ Existing as Community*, pp. 34-35.

45 K. Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922* (Gesamtausgabe II, Bd 47), Zürich: Theologischer Verlag, 2010, p.XII.

46 Bonhoeffer, DBW1, pp. 83-84.

oorspronkelijk in dienst van de individuele mens en zijn verlossing. Hij kon daarom kritisch zijn op dit vehikel voor individueel heil. De kerk als sociale uitdrukkingsvorm van de christelijke religie had volgens hem zijn langste tijd gehad en dreigde voor de moderne, individuele mens grotendeels irrelevant te worden.⁴⁷

Volgens Bonhoeffer wordt zo de kerk op een historiserende manier misverstaan. Troeltsch, en de liberale theologie met hem, verwacht de kerk met een religieuze gemeenschap, die valt onder de algemene (sociologische) categorie van religieuze gemeenschappen. En hij verklaart haar ontstaan door te wijzen op religieuze motieven die mensen kunnen hebben. Zo ontkent hij de kerk als openbaringswerkelijkheid. De oorsprong van de kerkelijke gemeenschap ligt dan bij het menselijk initiatief en dat doet geen recht aan de Bijbeltekst “Jullie hebben Mij niet gekozen, maar Ik heb jullie gekozen” (Joh. 15:16).⁴⁸ Dit brengt ons bij de andere positie waartoe Bonhoeffer zich wilde verhouden: de dialectische theologie.

2.3.1.2 Karl Barth

Met de claim dat de kerk zowel een openbaringswerkelijkheid is als een volledig menselijke gemeenschap, volgt Bonhoeffer de theologie van de jonge Barth en corrigeert deze meteen ook. Hij volgt Barth in diens radicale kritiek op de liberale theologie. Het christelijk geloof vindt zijn basis en begin niet in de menselijke ervaring, maar in God die zichzelf vrij en soeverein openbaart in zijn Woord. Zoals Barth op de eerste pagina van zijn beroemde commentaar op de Romeinenbrief stelt over Paulus: “der Inhalt seiner Sendung ist letzten Grundes nicht *in ihm*, sondern in unüberwindlicher Fremdheit, in unerreichbarer Ferne *über ihm*”⁴⁹ (cursivering en JV). In tegenstelling tot Troeltsch legde Barth alle nadruk op het kwalitatieve onderscheid tussen openbaring en geschiedenis, tussen God en mens, tussen eeuwigheid en tijd, tussen goddelijke vrijheid en menselijke zondigheid, tussen openbaring en religie. Het moderne subject is niet bij machte om het christelijk geloof als historisch fenomeen te vatten en te duiden, zoals Troeltsch dat pretendeert. De theologie dient alle prioriteit bij Gods openbaring te leggen, zozeer dat de menselijke realiteit en spraak ontkend

47 E. Lange, ‘Kirche für andere: Dietrich Bonhoeffers Beitrag zur Frage einer verantwortbaren Gestalt der Kirche in der Gegenwart’, *Evangelische Theologie* 27 (1967), p. 514; F. Graf, ‘Ernst Troeltsch’, in: H. Betz *et al.* (eds.), *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Bd. 8, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005⁴, pp. 628-631; Mawson, *Christ Existing as Community*, p. 15-23.

48 Bonhoeffer, DBW1, p. 79.

49 K. Barth, *Der Römerbrief*, p. 45.

worden, onder Gods oordeel komen te staan (ook de kerk). Toch heeft het oordeel niet het allerlaatste woord, want mensen worden vergeven, alleen wanneer God ze oordeelt, leven staat op alleen uit de dood en Gods 'ja' komt alleen voort uit zijn 'nee'.⁵⁰ Hier is dus geen sprake van een diastase tussen God en mens, maar van een dialectiek. In het 'nee' wordt de relatie tussen God en mens verondersteld en daarin klinkt een dieper 'ja' door. Er blijft bij Barth sprake van een voortdurende wederkerigheid tussen God en mens. Ondanks dat, is het juist de *voortdurende* discontinuïteit bij de jonge Barth, waar Bonhoeffer kritisch op is. Hij beaamt de prioriteit van Gods openbaring in de theologie, maar corrigeert Barth in zijn radicale discontinuïteit. Bonhoeffer beaamt dat er zonder God die zichzelf openbaart geen godskennis mogelijk is, geen geloof, geen theologie. Maar Barths invulling van Gods vrijheid en soevereiniteit vindt hij problematisch, omdat het bij Barth resulteert in de niet-beschikbaarheid en ongrijpbaarheid van God. Deze kritiek wordt expliciet duidelijk in het bekende citaat uit *Akt und Sein*:

Es handelt sich doch in der Offenbarung nicht so sehr um die Freiheit Gottes jenseits ihrer, d.h. um das ewige Beisichselbstbleiben und um die Aseität Gottes, sondern vielmehr um das Ausschiheraustreten Gottes in der Offenbarung, um sein *gegebenes* Wort, um seinen Bund, in dem er sich gebunden hat, um seine Freiheit, die gerade in dem Frei-sich-gebunden-haben an den geschichtlichen Menschen, in dem Sich-dem-Menschen-zur-Verfügung-geben ihren stärksten Erweis findet. Gott ist frei nicht vom Menschen, sondern für den Menschen. Christus ist das Wort der Freiheit Gottes. Gott *ist* da, d.h. nicht in ewiger Nichtgegenständlichkeit, sondern – mit aller Vorläufigkeit ausgedrückt – 'habbar', faßbar in seinem Wort in der Kirche.⁵¹

Bonhoeffer zet tegenover Barth dus in op de beschikbaarheid en grijpbaarheid van Gods presentie, namelijk in de kerk waar het Woord klinkt. Het loont de moeite om deze claim richting Barth, die volgens mij een logische uitkomst is van de argumentatie in *Sanctorum Communio*, nader te bekijken in Bonhoeffers dissertatie, omdat het de continuïteit van Christus' presentie in zijn gemeente betreft.

De kritiek op de kerkvisie van Barth (niet bij name genoemd, maar wel bedoeld) is gebaseerd op een religieus misverstand, zo stelt Bonhoeffer. De jonge Barth vereenzelvigt namelijk de

⁵⁰ Mawson, *Christ Existing as Community*, pp. 23-30.

⁵¹ D. Bonhoeffer, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie* (Dietrich Bonhoeffer Werke, 2), Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 1988, p. 85.

ware kerk (in tegenstelling tot de 'geschichtliche' verschijningsvormen ervan) met het eschatologische rijk van God (*Reich Gottes*). Hierdoor neemt hij de "historische Gebundenheit des Menschen" niet serieus genoeg:

Sie wird einfach als zufällig, unter dem Gesetze des Todes und der Sünde stehend bewertet; damit aber wird Gottes Wille, alles, was er offenbart im Gewande geschichtlichen Lebens verbergend zu offenbaren, wie in Christus so in der Kirche, nicht hingenommen, sondern umgangen.⁵²

Bonhoeffer kritiseert hier Barth omdat deze niet de implicaties van Gods zelfopenbaring in Christus in 'het kleed van het historische leven' heeft geaccepteerd, ja, deze zelfs heeft ontweken. Het rijk van God is een ahistorisch begrip, want eschatologisch, aan de grens van de tijd. Bij Bonhoeffer begint de tijd, de geschiedenis, met de zondeval, met de dood als einde van de eeuwigheid (voor de mens). De zondeval en het eschaton vormen de grenzen van de tijd. Van een ongebroken liefdesgemeenschap met God en met elkaar, zoals bedoeld in Gods schepping, zorgt de zondeval voor gebrokenheid, fragmentatie en isolatie. Met Gods openbaring in Christus wordt deze ongebroken liefdesgemeenschap hersteld, maar zij verschilt in zoverre van de paradijselijke staat, dat de mens nog altijd in de geschiedenis staat en leeft, waarin zonde en dood actueel zijn. Zij zijn in Christus in realiteit overwonnen, maar in actualiteit blijven zij bestaan (in §2.3.2 ga ik verder in op het onderscheid tussen realisering en actualisering). Deze herstelde liefdesgemeenschap in Christus is de kerk als 'Christus als Gemeinde existierend', maar deze dient steeds opnieuw geactualiseerd te worden door de Heilige Geest. Deze paradox, deze dynamische spanning tussen realisering en actualisering is eigen aan Gods zelfopenbaring in de geschiedenis. Het ingaan van de eeuwigheid in de tijd heeft de werkelijkheid fundamenteel veranderd. Verhelderend in dit geval is de vergelijking die Bonhoeffer maakt tussen het rijk van God enerzijds en de christen en de kerk anderzijds:

denn Kirche ist nicht gleich Reich Gottes. So wenig wie der iustus-peccator aktuell vollendet ist, obschon er es real ist.⁵³

We zouden het ook zo kunnen zeggen: waar Barth de nadruk legt op de discontinuïteit tussen God en mens, tussen openbaring en geschiedenis, eeuwigheid en tijd, daar wijst

⁵² Bonhoeffer, DBW1, p. 79.

⁵³ Idem, p. 98.

Bonhoeffer op Christus in wie deze grootheden samenkomen. Het resultaat⁵⁴ dat hieruit voortkomt, door zijn persoon en werk, leidt tot de nieuwe werkelijkheid in Christus, de in de geschiedenis verwerkelijkt kerk.⁵⁵ Door nu de ware kerk te vereenzelvigen met het eschatologische rijk van God, zoals Barth volgens Bonhoeffer doet, neemt Barth de nieuwe werkelijkheid die in Christus is ontstaan, een werkelijkheid die steeds opnieuw dient te worden geactualiseerd door de Geest, niet serieus. Immers, de ware kerk is dan pas ‘waar’ als zij ‘aktuell vollendet ist, obschon es real ist.’ En dat ‘moment’ is volgens Bonhoeffer niet het begin van de kerk, maar juist haar einde, want het einde van de tijd en het nieuwe ‘begin’ van de eeuwigheid, het rijk van God. Het gaat er juist om in de empirische kerk, in haar historische kled, te geloven als openbaringswerkelijkheid van God, als ‘Christus als Gemeinde existierend’. De gemeente staat net als de gelovige enkeling *simul justus et peccator* ‘in Christus’ voor God. Die paradox is meegegeven in Gods zelfopenbaring op verborgen wijze in de geschiedenis, ‘wie in Christus, so in der Kirche.’ Door deze werkelijkheid als een *blijvende* realiteit te zien, temporeel en ruimtelijk, hebben we in de kerk een kostbaar object van geloof ontvangen. Dit blijvende karakter hangt samen met Bonhoeffers vooronderstelling dat de zondeval de relatie tussen God en mens wezenlijk en fundamenteel heeft verbroken. In Christus wordt de mens opnieuw geschapen, zodat de relatie met God, door Christus heen, weer mogelijk wordt. De Heilige Geest actualiseert deze nieuwe werkelijkheid steeds opnieuw, door de gemeente en de enkeling te verzamelen en op te bouwen door het Woord. En het is tegelijk alleen in deze geactualiseerde werkelijkheid dat Gods Woord gehoord kan worden en een vruchtbare bodem vindt. Niet door wat de mensen doen, maar omdat God het in Christus werkelijkheid heeft doen worden.

De kritiek op Barth die we uit Bonhoeffers theologische redenering uit *Sanctorum Communio* kunnen afleiden zou ik dus als volgt willen herformuleren: Barth doet onvoldoende recht aan het gegeven a) dat God zichzelf openbaart op verborgen wijze in historische vormen en b) dat Gods openbaring als woord-daad altijd ‘real vollendet’ is in de geschiedenis, wat c) een *blijvende*, steeds te actualiseren, presentie van Christus betekent, in de historische vorm van

54 Idem, p. 89, Bonhoeffer spreekt hier zelfs over een ‘ontploffing’: “Offenbarung geht nicht nur scheinbar, sondern wirklich in die Zeit ein und gerade damit sprengt sie die Zeitform.”

55 Idem, pp. 148-149, Bonhoeffer noemt de kerk ook het ‘Reich Christi’ in de zin van het in de geschiedenis verwerkelijkt rijk van God, duidelijk te onderscheiden van het ‘Reich Gottes’ als een puur eschatologisch begrip.

de kerk. Door de ware kerk te vereenzelvigen met het eschatologische rijk van God, wordt zij voorbij de grenzen van de tijd geplaatst. De ware kerk licht dan hoogstens een moment op, als een toevalligheid, en heeft geen blijvend, voortdurend ankerpunt in de in Christus fundamenteel veranderde werkelijkheid, in Christus-als-gemeente-existerend.

Mijns inziens is deze redentatie een voorloper van Bonhoeffers reeds geciteerde kritiek op Barths openbaringsbegrip in *Akt und Sein*. In het denken van Bonhoeffer verbindt God zich in vrijheid aan de 'geschichtliche Menschen' door zelf mens te worden en blijft Christus gebonden aan de mensen door zijn aanwezigheid in zijn gemeente. We zouden ook kunnen zeggen: de openbaring van God in de persoon en het werk van Christus heeft de 'geschichtliche' werkelijkheid fundamenteel veranderd in een 'geschichtliche' Christuswerkelijkheid. Dat geeft Christus' presentie een blijvende 'geschichtliche' aanwezigheid als Christus-als-gemeente-existerend (hoe Bonhoeffer dat onderbouwt beschrijf ik in §2.3.2). En het is dit gebrek aan 'geschichtlichkeit' dat volgens Bonhoeffer bij Barth zorgt voor een 'ewiger Nichtgegenständlichkeit'.

En dat brengt ons bij wat, volgens mij, Bonhoeffers belangrijkste theologische vondst is in *Sanctorum Communio*, namelijk dat de kerk als Christus-als-gemeente-existerend een werkelijkheid is van Gods zelfopenbaring. In andere woorden, hij introduceert een nieuw openbaringsbegrip. Tegenover Troeltsch poneert Bonhoeffer deze stelling om erop te wijzen dat de oorsprong van de kerk bij God ligt en niet bij het menselijk initiatief. Tegelijk echter breidt hij met dezelfde stelling het (zelf)openbaringsbegrip van de jonge Barth uit en concretiseert dit. De uitbreiding ligt in de inclusie van de kerk als Christus-als-gemeente-existerend in het openbaringsbegrip van Barth. De concretisering bestaat erin dat we Gods openbaring niet alleen 'hadden' in het historische leven van Jezus, 2000 jaar geleden, en in de openbaring van het Woord als in een 'niet te grijpen' bliksemschicht, maar tegelijk 'hebben' in Christus-als-gemeente-existerend, in het historische leven van de kerk. De presentie van Jezus Christus op aarde zet zich na zijn dood, opstanding en hemelvaart voort in zijn gemeente. Deze concretisering is dus een correctie op de discontinuïteit bij Barth, omdat Gods openbaring in Christus namelijk haar historische continuïteit vindt in de kerk. Die kerk met al haar gebreken, kleinburgerlijkheid en religiositeit in de Barthiaanse zin van het woord, blijft wel de te geloven, als door God gegeven, kerk. Mijn these dat Bonhoeffer Barths openbaringsbegrip uitbreidt en concretiseert, wordt ondersteund door een citaat uit

zijn voorjaarscolleges over het wezen der kerk, in 1932 aan de universiteit van Berlijn gegeven:

Openbaring kan zich op twee manieren voltrekken: in Gods zelfopenbaring of in de meer middellijke openbaring in zijn werken. De openbaringsgestalte van Gods zelfopenbaring als persoon of als Gods Woord is Christus, is de Geest; openbaring als Gods werk is bijvoorbeeld waarneembaar in de schepping. 'Kerk' valt nu in de eerste, en niet in de tweede categorie. De kerk zelf is de tegenwoordige Christus. Gods tegenwoordigheid op aarde is Christus; Christus' tegenwoordigheid op aarde is de kerk.⁵⁶ Dat betekent niets minder dan dat Gods openbaring als persoon nu de kerk is; zij is nu een of de vorm van de tegenwoordigheid van de tweede persoon van de triniteit. De gemeente is Christus; waar zij voor God staat, daar staat Christus.⁵⁷

Voor onze vraagstelling is het interessant dat Bonhoeffer hier spreekt over 'een of de vorm van de tegenwoordigheid van de tweede persoon van de triniteit'. Dit roept de vraag op of er wellicht ruimte is voor Christus' presentie buiten de kerk. Deze vraag kan pas dan beantwoord worden als we nader kijken naar a) de realisatie van de kerk in Christus en b) de betekenis van haar actualisatie. Een vraag die samenhangt met de vraag naar de reikwijdte van de verzoening in Christus. Immers, het is deze nieuwe werkelijkheid die geactualiseerd moet worden door de Heilige Geest.

Voor nu is het belangrijk om te zien dat deze theologische ingreep, de kerk beschouwen als zelfopenbaring van God, gevolgen heeft voor de positie van de kerk binnen het geheel van Bonhoeffers theologie. Deze theologische vondst biedt hem namelijk de kans om andere inzichten, opgedaan in zijn studiejaren, te verwerken. Ik denk hierbij in het bijzonder aan de gevolgen voor de theologische kenleer en aan het behoud van de sociale wetenschappen voor de theologie. Beide zijn relevant voor mijn vraagstelling.

2.3.1.3 Theologische kenleer

Het eerst punt betreft een aspect uit de theologische kenleer, die de vraag stelt naar de (on)mogelijkheid van kennis van God. Bonhoeffers ecclesiologie wil meer zijn dan slechts een van de loci binnen de theologie. De leer van de kerk, zo stelt hij, zou het startpunt van de

⁵⁶ Idem, p. 87, In *Sanctorum Communio* lezen we: "Die Kirche ist Gegenwart Christi, wie Christus Gegenwart Gottes ist."

⁵⁷ Bonhoeffer, *De levende kerk*, p. 90; voor wetenschappelijke weergave zie: <https://www.rug.nl/staff/e.van.t.slot/projects>

theologie moeten zijn, zodat alles wat daarna theologisch gezegd wordt, erdoor wordt gekleurd en gestempeld.⁵⁸ Deze positie verwoordt Bonhoeffer opnieuw tijdens de genoemde collegereeks. Hij beschouwt de kerk-als-gemeente als het *primum* van de theologie, het primaire gegeven en daarmee cruciaal voor de theologische kenleer. Zowel Barth als Troeltsch hebben kentheoretisch dezelfde inzet, zo vervolgt hij, namelijk de Godskennis van de enkeling. Bonhoeffer, met Luther, stelt hier tegenover dat de Godskennis de gemeente als primair subject heeft. “De kerk heeft weet van Gods waarheid.”⁵⁹ Christus-als-gemeente-existerend is dus de voorwaarde voor Godskennis. Het is nodig dat God niet alleen tot de mens spreekt, maar dat Hij het voor de mens tegelijk mogelijk maakt om Hem te horen. Dat kan alleen ‘in Christus’, wat synoniem is aan ‘in de kerkelijke gemeente zijn’.⁶⁰ Dit wordt later in de thesis verder duidelijk.

2.3.1.4 De inzet van de sociale wetenschappen in de theologie

De tweede manoeuvre die door Bonhoeffers nieuwe openbaringsbegrip mogelijk wordt gemaakt, is het behoud van de sociale wetenschappen voor de theologie. In deze subparagraaf ga ik eerst nader in op hoe we de verhouding volgens Bonhoeffer moeten zien, vervolgens illustreer ik dit aan de hand van een voorbeeld waarin Bonhoeffer gebruik maakt van het sociaal filosofische begrip ‘Kollektivperson’ en ten slotte rond ik af met een korte evaluatie van Bonhoeffers inzet van de sociale wetenschappen.

2.3.1.4.1 De verhouding tussen de sociale wetenschappen en de theologie

De verhouding tussen beide wetenschappen is een steeds terugkerende discussie in de theologie. Volgens Beintker hangt dit samen met een grondprobleem van de ecclesiologie, namelijk dat theologische en empirische uitspraken elkaar regelmatig overlappen. De kerk is als een menselijke gemeenschap in het werkveld van de drieënige God te beschouwen en belichaamt zowel een geloofde als een te ervaren realiteit. Er is sprake van een complexe verhouding tussen een sociaalwetenschappelijke (en praktisch-theologische) benadering van de kerk en een zuiver dogmatisch begrip van de kerk als “het lichaam van Christus, onder de opdracht van de haar zendende Opgestane, met haar wezenskenmerken van eenheid,

58 Bonhoeffer, DBW1, p. 85.

59 Bonhoeffer, De levende kerk, pp. 61-62.

60 Bonhoeffer, DBW1, p. 86.

heiligheid, katholiciteit en apostoliciteit.”⁶¹ Bonhoeffer kiest hierin duidelijk positie door te stellen dat de kerk naast een openbaringswerkelijkheid tevens een volledig menselijke gemeenschap is. Zo houdt hij de weg open voor de sociologie om de kerk als empirisch, historisch fenomeen te bestuderen, en voor de sociale filosofie als normatieve wetenschap daarachter. Het primaat komt echter, in tegenstelling tot Troeltsch, bij de theologie te liggen:

Es handelt sich also darum, die in der Offenbarung in Christus gegebene Wirklichkeit einer Kirche Christi sozialphilosophisch und soziologisch strukturell zu verstehen. Das Wesen der Kirche aber kann nur von innen heraus *cum ira et studio*⁶² verstanden werden, nie hingegen von unbeteiligter Seite.⁶³

Zodoende maakt Bonhoeffer de weg vrij naar een specifiek christelijke sociale filosofie en sociologie en worden beide wetenschappen dienstbaar gemaakt aan de theologie.⁶⁴ De ondertitel van de dissertatie luidt niet voor niets: *eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*.

Deze positionering van de sociale wetenschappen is relevant voor onze vraagstelling, omdat Bonhoeffer hiermee ten volle recht wil doen aan zijn claim dat de kerk zowel een openbaringswerkelijkheid als een volledig menselijk gemeenschap is. Dat laatste betekent dat zij met behulp van de empirische wetenschappen bestudeerd dient te worden. Het blijft dus niet bij een aanname die in de lucht blijft hangen, maar het is een aanname met grote gevolgen. Welker valt Bonhoeffer bij op dit punt als hij stelt dat een goede ecclesiologie sociaalwetenschappelijke perspectieven moet inzetten wil zij niet vervallen in docetisme.⁶⁵ Hij stelt met Krötke dat Bonhoeffers ecclesiologie gedragen wordt door een ‘incarnationeel realisme’.⁶⁶ Lange wijst in dit verband op een diepere, niet-academische motivatie bij Bonhoeffer, die terug te vinden is in zijn hele oeuvre, namelijk de elementaire vraag naar de werkelijkheid van God en van zijn openbaring in de werkelijkheid van deze wereld. De

61 M. Beintker, ‘Ekklesiologie’, in: H. Betz et al. (eds.), *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Bd. 2, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999⁴, p. 1183.

62 Omkering van Tacitus in Annales 1,1 waar deze *sine ira et studio* (vrij vertaald: zonder bitterheid of partijdigheid, dus ‘objectief’) de geschiedenis van de keizers wil beschrijven. Een weg uit de dode letters van het historicisme (zie noot 33).

63 Bonhoeffer, DBW1, p. 18.

64 Idem, p. 13 en pp. 200-201.

65 M. Welker, ‘Karl Barths und Dietrich Bonhoeffers Beiträge zur zukünftigen Ekklesiologie’, *Zeitschrift für Dialektische Theologie* 22 (2006), p. 121.

66 Idem, p. 120. Welker zet deze naast het ‘eschatologisch realisme’ van Barths ecclesiologie.

werkelijkheid van God is in Jezus Christus in de werkelijkheid van deze wereld ingegaan. Spreken over God is daarom met inbegrip van het werkelijke spreken. En omdat Bonhoeffer naar de werkelijkheid van God in de werkelijkheid van deze wereld vraagt, daarom moet hij naar de empirische kerk vragen, aldus Lange. Want zij is het historische gevolg van het werk van Jezus.⁶⁷ In de paragraaf over de Christuswerkelijkheid in Bonhoeffers *Ethik* (§2.4) kom ik hierop terug.

Het gaat Bonhoeffer om het geloof in deze empirische, voorhandene kerk, als Gods eigen gemeente, waar het woord wordt verkondigd en de sacramenten bediend, dus niet om een onzichtbaar lichaam van uitverkorenen binnen de zichtbare kerk.⁶⁸ Het theologisch serieus nemen van de empirische kerk, vraagt dus om reflectie hierop. En daar komt het sociaal-filosofische en sociologische begrippenapparaat om de hoek kijken. Deze begrippen komen onder een kritische spanning te staan met de theorieën waaruit zij voortkomen, omdat deze theorieën immers niet starten bij Gods zelfopenbaring in Christus, maar bij het uitgangspunt, eigen aan de empirische wetenschappen, dat methodisch niet gerekend mag worden met het bestaan van God. Deze overbrugging tussen theologie en sociale wetenschappen is een van de belangrijke ambities die Bonhoeffer neerlegt in zijn eerste boek. Bonhoeffer gebruikt zodoende in *Sanctorum Communio* begrippen uit de sociale filosofie en sociologie om de empirische kerk mee te analyseren. We moeten hierbij o.a. denken aan het personalisme dat hij introduceert als kritiek op het Duits Idealisme (H2), een typologie van sociale gemeenschappen, de inzet van het begrip ‘objectieve geest’ (H3) en het concept van *Kollektivperson* (H4). Hier wil ik het laatstgenoemde concept iets verder toelichten, omdat het een goed beeld geeft op hoe Bonhoeffer de verhouding tussen de sociale filosofie en de theologie ziet en gebruikt en tevens inzicht geeft in hoe hij de presentie van Christus ziet in de kerk.

2.3.1.4.2 Het gebruik van het filosofische begrip ‘Kollektivperson’

Met *Kollektivperson* introduceert Bonhoeffer een filosofisch begrip van Max Scheler (1874-1928) in de theologie. Hij gebruikt het begrip om de verhouding tussen de enkeling en de gemeenschap helder te krijgen, niet in het minst vanuit Gods perspectief. In de Bijbel zien

⁶⁷ Lange, ‘Kirche für andere’, p. 516.

⁶⁸ Bonhoeffer, DBW1, p. 191.

we immers dat God zowel de enkeling als groep, gemeenschap of volk aanspreekt. Bonhoeffer zoekt hierin naar een gelijkoorspronkelijkheid: in de ogen van God zijn enkeling en gemeenschap van even groot gewicht en beide 'eenheden' kunnen onder Gods oordeel komen te vallen. Zijn stelling is dat er individuele en *Kollektiv*-personen zijn, waarbij we kunnen denken aan bijvoorbeeld families, volken en zelfs het menselijk geslacht 'in Adam'. Het begrip is niet een aanduiding voor een verzameling individuen, maar is meer dan dat. Het is de objectieve geest, een term uit de filosofie van Hegel, die sociale formatie mogelijk maakt die voorbijgaat aan de optelsom van individuen. De gewilde interacties tussen individuele personen resulteren in de opkomst van de objectieve geest. In deze sociale formatie speelt taal een essentiële rol, want deze gaat vooraf aan het denken en dat denken is nodig om tot een zelfbewustzijn te kunnen komen die de wil tot interactie mogelijk maakt.⁶⁹ De objectieve geest die opkomt uit die interactie neemt vervolgens zelf een persoonlijk karakter aan, met een zekere integriteit en zelfstandigheid los van die willende individuele personen, waar doorheen deze werkt en tot stand komt. Deze *Kollektivperson* kent een eigen wil en handelingscentrum. In de oertoestand (*Urstand*), de paradijselijke situatie van de mens, staan beide vormen van persoon-zijn in een onmiddellijke, ongebroken relatie tot God. Als persoon zijn zij zowel structureel open als gesloten. Open, want aangelegd op relatie met de medemens en met God. Gesloten, want een door God gewilde eenheid (*letzte Einheit*) in zichzelf. Met de zondeval wordt het persoon-zijn echter gecorrumpeerd. Deze fundamentele overgang leidt tot een *ethisch* persoon-zijn. De enkeling krijgt kennis van goed en kwaad en zo een geweten. Door de breuk met God, ontstaat er een breuk met de medemens en raakt de enkeling in een staat van isolatie, waarvan hij zich pas bewust wordt door het oordeel dat van buiten op hem af komt, van God. De liefde is vervangen door zelfzuchtigheid. De *Kollektivperson* komt niet meer tot stand in de eigenlijke zin en bedoeling, maar is gefragmenteerd, in atomen uiteengevallen. Ook deze persoon is ethisch geworden doordat God wijst op de gezamenlijke schuld en gedeelde schuldigheid. De *Gesamtperson*⁷⁰ van het menselijk geslacht in Adam omvat alle individuen. Enkeling en collectief zijn gelijkverantwoordelijk voor de zonde. Elke zonde is een eerste zonde en elke mens is een Adam.⁷¹ In de volgende paragraaf gaan we verder door met dit begrip, omdat

69 Idem, p.42

70 Wordt door Bonhoeffer synoniem gebruikt met *Kollektivperson*.

71 Bonhoeffer, DBW1, pp. 62-68 en pp. 74-76.

het een essentiële schakel vormt in Bonhoeffers begrip van Christus' plaatsbekleding en de vernieuwing van de mens. Voor nu is het voldoende om te eindigen met de constatering dat Bonhoeffer middels de zondeleer sociaal filosofische begrippen in zowel hun gebroken- als in hun ongebrokenheid kan presenteren. Het is door Gods openbaring dat het oordeel over de zonde komt en de mens zich bewust wordt van zijn gebrokenheid. Het is daarom ook dat de theologie sociaal filosofische begrippen kan inzetten zonder haar primaat te verliezen. Mawson wijst erop dat zo de argumentatie van *Sanctorum Communio* is opgebouwd: schepping – zondeval – verzoening. Van oorsprong door gebrokenheid naar herstel.⁷²

2.3.1.4.3 Is de positionering van de sociale wetenschappen in de theologie overtuigend?

Of Bonhoeffer tot een geslaagde *dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* weet te komen, wordt door critici van het werk in twijfel getrokken. Mawson onderscheidt twee belangrijke kritiekpunten op *Sanctorum Communio*: of zijn sociale theorie schiet tekort of de kerk domineert zodanig dat de persoon en het werk van Christus worden gemarginaliseerd.⁷³ Of Bonhoeffers gebruik van de sociale theorie voldoet aan de huidige maatstaven, kan ik moeilijk beoordelen. Maar naar mijn mening is die kritiek secundair, omdat de winst juist ligt in het *mogelijk* maken van het gebruik van de sociale theorie voor de theologie en in het aantonen van de *noodzaak* daartoe:

Je länger sich der Blick auf die Bedeutung der soziologischen Kategorie für die Theologie richtete, desto klarer trat die soziale Intention sämtlicher christlichen Grundbegriffe heraus. 'Person', 'Urstand', 'Sünde', 'Offenbarung' lassen sich nur im Bezug auf die Sozialität voll begreifen.⁷⁴

De exacte invulling van de sociale theorie kan, tot op zekere hoogte, gewijzigd of aangepast worden, zolang er maar wordt vastgehouden aan door Bonhoeffer voorgestelde verhouding tussen theologie en sociale wetenschappen. De theoloog maakt dus gebruik van de inzichten van de sociale wetenschappen en filosofie, maar door haar startpunt primair in de openbaring te leggen, worden deze inzichten getoetst en aangepast aan het schema van schepping – zondeval – verzoening (openbaring in Christus). Ik ben van mening dat de

72 Mawson, *Christ Existing as Community*, pp. 5-6: "The theological dialectic of creation, sin and revelation/reconciliation, then, is integral to Bonhoeffer's attempt to explicate the church in its concrete reality."

73 Mawson, *Christ Existing as Community*, p. 4.

74 Bonhoeffer, DBW1, p. 13.

systematische theologie niet zonder de inzet van de sociale wetenschappen en filosofie kan. Door niet gebruik te maken van de inzichten en theorieën die uit deze vakgebieden voortkomen, beperkt de theologie zich hermeneutisch en isoleert zich wetenschappelijk gezien. De kracht van Bonhoeffers argumentatie is dat hij God en wereld, geloofswerkelijkheid en empirische werkelijkheid en dus theologie en de sociale wetenschappen, bij elkaar wil houden, waarbij het ene nooit los mag komen te staan van het andere en er tegelijk niet in mag worden opgelost. Kompas en fundament om deze polemische eenheden “onvermengd, onveranderd, ongedeeld, ongescheiden” bijeen te houden is Gods openbaring in Christus.

Het tweede kritiekpunt, dat in *Sanctorum Communio* het werk en de persoon van Christus worden gemarginaliseerd, betreft direct onze vraagstelling. Het antwoord op deze vraag wordt in het verdere verloop van de thesis duidelijk. Nu is het voldoende om te stellen dat de identiteit tussen de empirische en wezenlijke kerk zo sterk is dat, volgens Bonhoeffer, de empirische kerk “ist als konkrete geschichtliche Gemeinschaft in der Relativität ihrer Formen, in der Unvollkommenheit und Unscheinbarkeit ihres Auftretens Leib Christi, Gegenwart Christi auf Erden, denn sie hat sein Wort.”⁷⁵

Bonhoeffer heeft geconstateerd dat de feilbare, empirische kerk tegelijk de aanwezigheid van Christus op aarde is. Deze aanwezigheid van Christus is een openbaringswerkelijkheid van dezelfde categorie als Gods zelfopenbaring in Christus, zo heeft hij gesteld. Dan komt nu vraag op hoe deze openbaringswerkelijkheid zich verhoudt tot Christus. Dat brengt ons bij de volgende paragraaf.

2.3.2 De kerk gegrondvest in Christus en geactualiseerd door de Heilige Geest

Nu we met Bonhoeffer hebben geconstateerd dat de kerk zowel een volledig menselijke gemeenschap is als een openbaringswerkelijkheid, willen we in deze paragraaf onderzoeken hoe hij de presentie van Christus in zijn kerk voor zich ziet. De kerk als openbaringswerkelijkheid, als gestalte van Gods zelfopenbaring in Christus, betreft dus de in Christus nieuw geschapen mensheid die enerzijds reeds werkelijkheid is en anderzijds steeds opnieuw dient te worden geactualiseerd door de Geest. De gelovige dient te *geloven* dat de

75 Idem, p. 141, over deze identiteit zie ook p. 168.

empirische, voorhanden kerk de gemeenschap der heiligen als een schat in haar schoot draagt, omdat hij geen onderscheid kan maken tussen het kaf en het koren, tussen dode en levende leden. Maar nog belangrijker is: hij dient de empirische kerk als de geactualiseerde kerk te geloven, omdat het Gods wil is om zich in de geschiedenis op een verborgen wijze te openbaren. Het 'geschichtliche' van de geactualiseerde kerk niet serieus nemen, is Gods wijze van openbaren niet serieus nemen.

2.3.2.1 Realisering en actualisering van de kerk

De dynamiek tussen de realisering en actualisering van de kerk dient nu helder te worden gemaakt. Bonhoeffer maakt een onderscheid tussen de realisering van de kerk in en door Christus en haar actualisering door de Heilige Geest. Dat wil zeggen dat de kerk in Christus werkelijkheid is geworden, maar door de Heilige Geest voor de mensen actueel dient te worden gemaakt. Het reeds besproken openbaringsbegrip van Bonhoeffer is hier opnieuw van belang om de verhouding tussen beide goed te kunnen begrijpen. Volgens Bonhoeffer is de kerk Gods nieuwe wil en doel voor de mensheid en deze wil is altijd gericht op de concrete, historische mens. Dat God de kerk wil, moeten we overigens niet te eng verstaan, Hij wil de gemeenschap met Hem en tussen mensen onderling hersteld zien. Nu dient Gods wil op enig moment in de geschiedenis zichtbaar en begrijpelijk te worden. En op datzelfde moment, en dit is volgens mij een belangrijke stap, dient deze wil al voleindigd (*vollendet*) te zijn. Het moet geopenbaard worden, omdat de oorspronkelijke gemeenschap (*Ursprungsgemeinschaft*) gebroken is. In deze 'oergemeente' sprak God en werd het woord daad door de mensen heen, maar door de zondeval is dit verstoord geraakt. Zijn woord moet dus, zo stelt Bonhoeffer, tegelijk een *schepping van de nieuwe mens* betekenen, omdat Gods woord altijd ook daad is. Deze nieuwe mens is in zekere zin de mens zoals God deze oorspronkelijk heeft bedoeld, namelijk als levend in ongebroken gemeenschap met Hem en met de ander, maar wijkt hier ook van af, omdat 'in Christus' alleen deze herstelde relatie mogelijk is en de zonde aanwezig is in het leven van elk mens. De kerk als nieuwe mensheid is in Christus voleindigd, maar tegelijk is in Hem het begin van de kerk gevestigd: de kerk dient in de tijd te worden opgebouwd.⁷⁶ Dit is het werk van de Heilige Geest, de (inter)subjectieve toe-eigening (actualisering) van het objectieve heil dat buiten ons voor ons

⁷⁶ Idem, pp. 141-144.

is bewerkt (*extra nos pro nobis*). De Geest actualiseert de kerk. De dynamiek tussen realisering en actualisering herkennen we terug in de dynamiek van de lutherse rechtvaardigingsleer: de onverbreekelijke heilswil van God wordt in het door God gegeven geloof werkzaam, waarbij de mens *simul justus et peccator* blijft. De realisering is eeuwig, objectief en onwrikbaar (reëel en voleindigd), de actualisering is procesmatig, subjectief en veranderlijk (actueel en niet-voleindigd). Het eerste is vanuit het perspectief van God, het tweede vanuit het perspectief van de mens. Er schuilt een gevaar in het te sterk uit elkaar trekken van beide ‘momenten’ (hierover meer in §2.4.2). Bonhoeffer wil deze momenten juist samenhouden in het begrip van de kerk, die hij, in navolging van Luther (via Holl), verbindt aan de rechtvaardigingsleer. Deze moet niet alleen worden verstaan in termen van de enkeling en God, maar tevens in termen van de *sanctorum communio* (die gelijk ook *peccatorum communio* is). Het begrip ‘*Stellvertretung*’ speelt hierin de centrale rol in zijn argumentatie.

2.3.2.2 Plaatsvervanging als scharnierpunt tussen realisering en actualisering

De realisering van de kerk in Christus vindt plaats tijdens Pasen, zo stelt Bonhoeffer. Het menselijk lichaam is dan het opstandingslichaam geworden en de gevallen ‘mensheid in Adam’ is de kerk van Christus geworden, naar de typologie uit Rom. 5. In Christus’ plaatsvervangend handelen (*Stellvertretung*), heeft Hij Gods oordeel en straf over de zonde voor de mensheid in Adam op zich genomen tot in de uiterste verlatenheid aan toe. In de opstanding wordt de dood van Christus “als Todes Tod offenbar gemacht, damit die Grenze der Geschichte aufgehoben⁷⁷, die durch den Tod gesetzt ist, ist der Menschenleib zum Auferstehungsleib, die Menschheit Adams zur Kirche Christi geworden.”⁷⁸ Christus heeft de mensheid in de gemeenschap met God getrokken. In de opstanding is Gods hart door schuld en dood heen gebroken en heeft de opstanding Gods nieuwe mensheid veroverd en onderworpen aan zijn heerschappij. Bonhoeffer lijkt de begrippen ‘gerealiseerde kerk’ en ‘nieuwe mensheid’, synoniem te gebruiken. In het eerste geval verwacht men echter een grens tussen kerk en niet-kerk, in het tweede geval is in principe iedereen verzoend met God, is de wereld in Christus verzoend met God. Deze problematiek bespreken we verder in

⁷⁷ Idem, p. 262. In de oorspronkelijke tekst wijst Bonhoeffer erop dat alleen door het opheffen van deze doodsgrens, de in Christus gegeven “Gottesgemeinde vollendet” (cursivering JV) kan zijn.

⁷⁸ Idem, p. 96.

de volgende paragraaf, omdat de vergelijking met de Christuswerkelijkheid uit zijn *Ethik* verheldering biedt (§2.4).

De actualisering van de kerk vangt aan bij Pinksteren. Vanaf dat moment bezit zij Christus als openbaring, als Geest. De Heilige Geest werkt volgens Bonhoeffer alleen middellijk door het Woord heen. Zoals eerder besproken zijn woorden en taal het begin van sociale formatie en van de totstandkoming van een 'Kollektivperson' door de objectieve geest. Nu is het zo dat de Heilige Geest door het Woord bouwt aan de 'Kollektivperson' van Christus. De Heilige Geest brengt het Woord naar de harten van de hoorders en Christus zelf is in dat Woord.

Der Christus, in dem die Gemeinde vollendet ist, wirbt durch seinen Geist um das Herz, um es in die aktualisierte Gemeinde Christi einzufügen. Im Worte von Christus aber ist auch die aktualisierte Gemeinde gegenwärtig, wie jedes Wort von Christus aus der Gemeinde kommt und nur in ihr besteht.⁷⁹

Door middel van het Woord bouwt de Heilige Geest de kerk op in de tijd, actualiseert haar. Dit gebeurt op individueel niveau, door bijvoorbeeld geloof en bevestiging te bewerken, door wat er in Christus is geschied toe te rekenen aan de christen. Maar ook op het niveau van de gemeenschap: de *sanctorum communio* wordt geactualiseerd door leden in haar gemeenschap te betrekken.⁸⁰ De actualisering is geen opgaande lijn richting volle actualiteit, maar zij valt steeds weer opnieuw, komt weer op: het is een proces van vervallen en nieuw worden. En dit gaat gepaard met berouw en geloof die niet los gezien kan worden van het Paasgebeuren: "am Wort zerbricht die Kirche in die Gemeinde des Kreuzes und am Wort 'erbaut' sie sich zur Ostergemeinde."⁸¹ Dit alles blijft verborgen, de leden *zien* zichzelf niet als nieuwe mensheid, maar *gelooven* dit.⁸² Dus ook in haar actualisering blijft de kerk een te geloven realiteit van de openbaring. De gerealiseerde en de te actualiseren kerk zijn de twee zijdes van de ene openbaringsgestalte 'Christus als Gemeinde existierend'.

Godsey, promovendus bij Barth, doet in dit verband een interessante waarneming. Hij stelt dat waar de dialectische theologie zich bezighield met geloof en geschiedenis (tijd), daar

⁷⁹ Idem, p. 101.

⁸⁰ Idem, p. 114.

⁸¹ Idem, p. 144.

⁸² Het is een van zijn 11 theologische stellingen, bij zijn afstuderen in december 1927, dat geloven niet gebaseerd is op 'psychologische ervaringen', maar een 'akt' van intellect en wil. Met een beroep op Luther. Zie: Bonhoeffer, *The Young Bonhoeffer*, pp. 440-441.

hield Bonhoeffer zich bezig met geloof en gemeenschap (ruimte). Het openbaringsbegrip van de dialectische school was zijns inziens te abstract en te individualistisch. Gods openbaring heeft zowel een tijdelijke als een ruimtelijke component.⁸³ De tijdelijke verbindt Bonhoeffer met de openbaring in Christus, de ruimtelijke met het werk van de Heilige Geest. Jezus Christus is het historische principe van de kerk, “die Kirche soll auf ihm als dem festen Grund aufbauen in der Zeit.”⁸⁴

De vraag komt nu op hoe de in Christus gerealiseerde kerk zich verhoudt tot de Geest. In de eerdergenoemde colleges spelt Bonhoeffer de verhouding tussen de presentie van Christus en de werking van de Geest nog eens duidelijk uit:

Het werk van de Geest is de verkondiging en de toe-eigening van Christus' daden. De Geest is verkondigende Geest, dat betekent: de Geest is Woord. Dat wil zeggen: de Geest is geen representatie van Christus, maar door de Heilige Geest is Christus aanwezig als de *Christus praesens*; de Heilige Geest is geen substituut, maar interpreet van de tegenwoordige Christus. Alleen in de interpretatie is Hij aanwezig: alleen de Heilige Geest verzekert ons van Christus' aanwezigheid.⁸⁵

Dit citaat bevat een schijnbare tegenstelling: de Heilige Geest is enerzijds de interpreet van de tegenwoordige Christus en anderzijds is Hij (Christus) alleen in de interpretatie aanwezig. Naar mijn idee gaat dit ook om het complex van 'zijn' en 'worden': Christus is *realiter* de 'Kollektivperson' van de nieuwe mensheid en alleen door het Geest-gedreven Woord wordt Hij *actueel* aanwezig voor de gelovige gemeenschap en wordt Hij voor de gelovigen aanwezig *als* de *sanctorum communio*. Over Christus' presentie spreken los van de Geest die interpreteert, heeft geen enkele zin. De beide momenten worden dan uit elkaar getrokken, die in de geactualiseerde kerk, in de *sanctorum communio*, juist bijeen worden gehouden.

Het is deze gemeenschap der heiligen, het deel van de nieuwe mensheid dat door de Geest wordt geactualiseerd, dat mijns inziens het dichtst bij een sterke identificatie met Christus komt. Met Augustinus kan Bonhoeffer zeggen dat dit de kern van de kerk is, de gemeenschap van liefhebbende personen, die geraakt door Gods Geest, liefde en genade uitstroomt. Vanuit de geactualiseerde (*real vollendet*, maar niet *aktuell vollendet*) 'Kollektivperson' van Christus 'komt' de vergeving der zonden, en niet vanuit het instituut

83 J. Godsey, *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*, Philadelphia: Westminster Press, 1960, p. 15.

84 Bonhoeffer, DBW1, p. 97.

85 Bonhoeffer, *De levende kerk*, p. 101.

kerk of vanuit het ambt.⁸⁶ Het principe van de 'Stellvertretung' wordt het levensprincipe van deze gemeenschap, zoals Luther het prachtig zegt:

Meine Last tragen die anderen, ihre Kraft ist meine Kraft, meinem Zittern und Zagen kommt der Glaube der Kirche zuhulfe. Und selbst wenns zum Sterben kommt, soll ich gewiß sein, daß nicht ich oder doch nicht allein sterbe, sondern daß Christus und die Gemeinde der Heiligen mit mir leidet und stirbt.⁸⁷

Waar deze geactualiseerde en te actualiseren sanctorum communio aanwezig is, daar is Christus aanwezig als 'Christus als Gemeinde existierend'. De gemeenschap met God is in en door Christus' plaatsvervangend hersteld. Hierin is de weg van Gods liefde weer vrijgekomen en deze liefde wordt geactualiseerd in de sanctorum communio door plaatsvervangend in relatie te staan tot de naaste, de broeder en zuster. Zo is de voorbede niet slechts het bidden van de ene individu voor de ander, maar alleen in zoverre de enkeling deelheeft aan het ene leven van de gemeente, heeft hij deel aan de gemeenschap van God. Men staat niet alleen voor God, maar in de gemeenschap van heiligen, "wo auch sein eigenstes Gebet nicht mehr ihm gehört, sonder der Gemeinde, die ihn zeugte und durch die er lebt. Niemand wird allein gerettet."⁸⁸ Tevens kunnen we hier denken aan de biecht, waarin de ene persoon de andere kan vergeven met priesterlijke autoriteit, zoals Bonhoeffer het noemt.⁸⁹

2.3.3 De objectieve geest van de gemeente en de Heilige Geest

De cirkel is nu bijna rond. We hebben gekeken naar de verhouding tussen de kerk als openbaringswerkelijkheid en als empirisch gegeven, dit betrof vooral de theologische methode van Bonhoeffer (§2.3.1). Vervolgens hebben we onderzocht hoe we deze openbaringswerkelijkheid moeten zien: de kerk van Jezus Christus die geactualiseerd wordt door de Geest (§2.3.2). Nu komt, in deze paragraaf, opnieuw de vraag op naar de empirische gestalte van de kerk. Dit is belangrijk om nader te bekijken, omdat het hier gaat om de kerk waar God en mens, Geest en geest, elkaar het meest nabij komen. Hoe sterk is hier de identificatie tussen Christus en zijn empirische gemeente?

Bonhoeffer is duidelijk: "die durch den Heiligen Geist aktualisierte Kirche Jesus Christi ist *gegenwärtig wirklich Kirche*. Die dargestellte Gemeinschaft der Heiligen ist 'mitten unter

86 Bonhoeffer, DBW1, p. 115.

87 Idem, pp. 118-119.

88 Idem, p. 123.

89 Idem, p. 126.

uns”⁹⁰ De vraag komt op hoe de empirische, voorhanden gemeente zich verhoudt tot de sanctorum communio, de geactualiseerde kerk. In de (hegeliaanse) termen van Bonhoeffer: het gaat om de vraag hoe de objectieve geest zich verhoudt tot de Heilige Geest. We hebben gezien dat de objectieve geest opkomt uit sociale processen. Bonhoeffer geeft een definitie:

Objektiver Geist ist ... das aus der Vergesellschaftung entspringende neue geistige Prinzip, dessen selbständige Willenswirksamkeit den Willen der an ihm teilnehmenden und ihn bildenden Glieder ordnet und lenkt, der in bestimmten Formen gestalt annimmt und damit sein Eigenleben sichtbar dokumentiert, der nach zwei Richtungen hin bestimmt ist, nämlich nach der Zeitintention und der Raumintention, d.h. nach geschichtlicher und sozialer Wirksamkeit. Er ist der Träger der geschichtlichen Tradition, er ist wirksam und tätig in der wiederholten Einbeziehung der Einzelnen und neuer Einzelner in seine Wirksamkeit.⁹¹

De Heilige Geest werkt nu op deze objectieve geest in en strijdt daarbij tegen twee weerstanden: de imperfectie en de zonde. Bonhoeffer wijst ten stelligste een gelijkstelling tussen Geest en geest af en biedt hiervoor een drietal interessante argumenten. Ten eerste blijft de sanctorum communio een gemeenschap van zondaren. De gelovige ziet niet anders dan haar zonde en moet haar heiligheid in geloof aanvaarden. Zoals eerder gesteld, in de sanctorum communio leeft de peccatorum communio verder. Er is dus geen zuivere werking van de Geest door de enkeling of gemeenschap heen. Juist het gegeven dat de gemeente in de wereld nooit heilig is zonder tevens zondig te zijn, betekent de presentie van Christus in haar. Ten tweede heeft de objectieve geest van de kerk een individueel karakter (zie het bovenstaand citaat) die bepaald wordt door haar historische context. Deze is imperfect en verschilt per tijd en plaats. Ten derde, een inzicht dat mijns inziens implicaties heeft voor het verdere verloop van de thesis, werken aan de objectieve geest van de gemeente leden mee, die niet uitverkoren⁹² zijn. Zij kunnen remmend en scheppend meewerken, ingezet als instrumenten van de Heilige Geest. Deze drie argumenten leiden voor Bonhoeffer tot de

90 Idem, p. 140.

91 Idem, p. 141.

92 Idem, pp. 104-105. Predestinatie moet bij Bonhoeffer gezien worden als de handeling (*akt*) van de Heilige Geest waarmee geloof wordt gewekt in de enkeling door het Woord dat klinkt in de gemeente, en waardoor de enkeling de gemeenschap met God wordt ingetrokken, in Christus. Essentieel daarin is dat God ons kiest en niet andersom.

belangrijke conclusie dat het onmogelijk is om de objectieve geest van de kerk als 'Kollektivperson' gelijk te stellen aan de persoon van de Heilige Geest.⁹³

Nu we weten op welke wijze Geest en geest niet aan elkaar gelijkgesteld dienen te worden, komt de vraag op hoe zij dan wel 'samenwerken'. Hier vallen de zaken op zijn plek:

Durch alle Sündhaftigkeit, historische Zufälligkeit, Irrtumsfähigkeit der Kirche hindurch wirkt die geschichtliche Tendenz des Christusgeistes in der Gestalt des objektiven Geistes, wie der heilige Geist den objektiven Geist als Träger seines sammelnden und erhaltenden sozialen Tuns trotz aller Sündhaftigkeit und Unvollkommenheit der Einzelnen und des Ganzen benutzt.⁹⁴

De Heilige Geest maakt dus gebruik van de vormen zoals deze historisch tot stand zijn gekomen in de objectieve geest van de gemeente. De objectieve geest is dus zondig, imperfect, historisch ambigu (zoals alle gemeenschappen), maar claimt tegelijk de kerk van Christus te zijn, "trotz allem in einer vom heiligen Geist gebauten und getragenen Kirche zu stehen."⁹⁵ Zolang de objectieve geest als historisch 'Kollektivperson' van de kerk wordt geloofd als "die Person Christi als Gegenwart Gottes in die Kirche", en de volledig menselijke, 'religieuze gemeenschap' als "die Gemeinde des Geistes", gelooft zij volgens Bonhoeffer "an die Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen."⁹⁶ De belangrijkste vormen van de kerk als objectieve geest zijn de Woordverkondiging en de bediening van de sacramenten. De Heilige Geest staat achter deze vormen garant voor hun werking en heiligt zo de objectieve geest: "er trägt sie in seinem Herzen, d.h. freilich, nur soweit der heilige Geist selbst in ihm trägt."⁹⁷

2.3.4 'Christus als Gemeinde existierend': een problematisch begrip?

Voordat we het probleem van een te sterke identificatie, die zo duidelijk lijkt te spreken uit het begrip 'Christus als Gemeinde existierend', bespreken, is het goed om nog wat verklaring bij het begrip te geven en aan te geven waar Bonhoeffer zelf al nattigheid lijkt te voelen.

Bonhoeffer stelt dat de kerk de presentie van Christus is op eenzelfde wijze als Christus de presentie van God is.⁹⁸ Deze vergelijking tussen Gods presentie in Christus en Christus'

93 Idem, pp. 143-145.

94 Idem, 146.

95 Idem

96 Idem

97 Idem, pp. 146-147.

98 Idem, p. 87.

presentie in zijn gemeente, gaat mijns inziens niet over een gelijkstelling tussen de natuur van Christus en de natuur van de kerk, maar over de historische, ruimtelijke, lichamelijke aanwezigheid. Zoals God aanwezig was in de mens Jezus Christus, in Galilea, Jeruzalem en omstreken, zo is Christus sinds Pinksteren in de wereld aanwezig in zijn kerk. Voor deze bestaanswijze hanteert hij het begrip Christus-bestaand-als-gemeente (*Christus als Gemeinde existierend*), waarin het God-bestaand-als gemeente van Hegel doorklinkt. Voor Bonhoeffer is het, net als voor Hegel, van belang om Christus' presentie op aarde te denken na zijn hemelvaart. Hoe leeft de opgestane Heer Jezus Christus in de geschiedenis voort na zijn opstanding? In zijn gemeente, luidt hun antwoord, met het belangrijke verschil dat Hegel spreekt over Gods aanwezigheid als Geest en Bonhoeffer spreekt over Christus' aanwezigheid in de kerk (in §3.1.2.2.3 ga ik hier uitgebreider op in).

Christus-bestaand-als-gemeente treft Bonhoeffer aan bij Paulus, als deze spreekt over 'in Christus' zijn, is dit namelijk synoniem aan 'in zijn kerk' zijn. De kerk, de lokale gemeente als de concrete manifestatie ervan, is het lichaam van Christus. Christus is het hoofd en wij de leden. Christus is het 'Ik' van zijn lichaam, is werkelijk present in zijn kerk. Tegelijk is Christus ook het fundament van dat lichaam, wat het hele leven van de kerk draagt. Opvallend is dat Bonhoeffer wijst op de relatieve zeldzaamheid aan Bijbelteksten waarin de identificatie tussen Christus en zijn gemeente zonder meer wordt gemaakt (1Kor.1:13; 12:12; 6:15; Kol. 3:11; Rom. 13:14).⁹⁹ Hoewel hij vast wil blijven houden aan de identificatie, kunnen we stellen dat hij zich bewust was van het probleem van een te sterke, exclusieve identificatie. Ook zijn opmerking dat een complete identificatie niet mogelijk is omdat Christus ten hemel is gevaren, bij God is en wij op Hem wachten, wijst hier op.¹⁰⁰ De asymmetrische verhouding tussen Christus en zijn gemeente treffen we ook aan in Bonhoeffers nadruk op Christus als hoofd van zijn lichaam. Christus' presentie in zijn gemeente kan nooit volledig worden gereduceerd tot zijn gemeente. Hij grondvest zijn kerk, maar de kerk grondvest Christus niet. Met andere woorden, we kunnen geen gelijkteken plaatsen tussen beide. Dit is ook wat Van 't Slot constateert: de gedachte dat waar de kerk is, Christus is (*ubi ecclesia, ibi Christus*) gaat niet voor Bonhoeffer op. Van 't Slot stelt echter de terechte vraag of Bonhoeffer "niet net

⁹⁹ Idem, p. 257.

¹⁰⁰ Idem, p. 86.

teveel gezegd heeft, wat toch in de richting van een identificatie wijst, te veel wat hij toch beter anders had kunnen formuleren.”¹⁰¹

Kan Christus nog anders gedacht en geloofd kan worden dan ‘als Gemeinde existierend’? Zonder het uitgebreid uit te werken doet Van ’t Slot een interessante suggestie voor een mogelijke oplossingsrichting, namelijk om ‘als’ te vervangen door ‘in’, dus ‘Christus in die Gemeinde existierend’. Daarmee zou de sterke verbinding tussen Christus en de kerk blijvend worden erkend, maar blijft het handelend subject-zijn van Christus, als Heer van zijn kerk, gewaarborgd.¹⁰² Mijns inziens haalt dit een essentieel punt uit de argumentatie van *Sanctorum Communio* onderuit, namelijk dat de gemeenschap der heiligen het lichaam van Christus *is*, ja Christus *is*, en dus met de autoriteit van Christus spreekt, in het bijzonder de ander de vergeving van de zonden aanzegt. Natuurlijk met het voorbehoud dat deze gemeenschap *simul peccatorum et sanctorum communio* is, maar ook met de toevoeging dat het juist deze werkelijkheidsstructuur is die God in Christus heeft gewild. Bonhoeffer vat het mooi samen in het college van 18 juni 1932:

Ten eerste: de kerk van vandaag is de tegenwoordigheid van Christus zelf op aarde. Ten tweede: a) deze tegenwoordigheid van Christus moet zo verstaan worden, dat de gemeente Christus is. De gemeente heeft ‘corpusachtige’ trekken, je kunt haar benaderen als een lichaam, een collectieve persoonlijkheid. Vandaar dat de Bijbel over haar spreekt als over het *lichaam* van Christus; b) Christus is daarbij ook Heer van de gemeente; er is geen absolute identiteit; en c) Christus is *in* de gemeente aanwezig als de broeder.¹⁰³

Het gebruik van ‘in’ zou een relativering betekenen van de blijvende, in Christus verzoende werkelijkheid, deze ‘Kollektivperson’ *is* er en dient geactualiseerd te worden, “je kunt haar benaderen als lichaam”. Toch is het precies deze relativering waar Van ’t Slot voor lijkt te pleiten om zo het identiteitsbegrip (‘als’) te rangschikken onder het Heerbegrip (‘in’). Niet de in en door Christus gerealiseerde kerk (als ‘Kollektivperson’) is dan de garant voor het ‘in Christus zijn’, maar de Geest: “steeds als de Geest waait, zal de kerk zich tonen als wat ze wezenlijk is: het lichaam van Christus.” Van ’t Slot noemt dit een “iets ‘actualistischer’ spreken over de kerk”, de kerk zal steeds weer kerk moeten *worden*.¹⁰⁴ Volgens mij sluit

101 Bonhoeffer, *De levende kerk*, p. 210.

102 Idem, p. 210.

103 Idem, p. 93.

104 Idem, p. 210.

Bonhoeffer deze weg inderdaad af, door alleen te willen spreken over het verwerkelijken (actualiseren) van de in Christus geopenbaarde voortdurende werkelijkheid. De kerk is voor hem geen te voleindigen ideaal, maar tegenwoordige realiteit.¹⁰⁵ Ook zijn afwijzing van potentialiteit hangt hiermee samen, want dat zou betekenen dat er in God nog ongerealiseerde mogelijkheden zouden bevinden, in dit geval een kerk, die wordt.¹⁰⁶ De suggestie van Van 't Slot om 'als' te vervangen door 'in', raakt Bonhoeffers argumentatie op zo'n fundamentele manier, dat ik vermoed dat hij het niet had willen overnemen. Dit neemt niet weg dat de suggestie om meer ruimte te bieden aan de pneumatologie, ertoe kan leiden dat de beperkende beschrijving van Christus' presentie als 'Christus als Gemeinde existierend' wordt gecorrigeerd, zodat Christus veel meer kan zijn dan zijn gemeente alleen.¹⁰⁷ De vraag is dan alleen of we nog van een ecclesiologie of christologie van Bonhoeffer kunnen spreken. Deze mogelijkheid onderzoek ik verder als we de christo-pneumatologie van Welker bestuderen in het derde hoofdstuk.

Naast de beperkende beschrijving van Christus' presentie op aarde als 'Christus als Gemeinde existierend', is er mijns inziens nog een belangrijk kritiekpunt vanuit de pneumatologie te maken. We hebben gezien dat Bonhoeffer de Heilige Geest nadrukkelijk en uitsluitend verbindt met het Woord dat klinkt in de kerk. Hij wijst in dit verband op de prediking en sacramenten, maar ook op het uitspreken van de woorden van vergeving aan de broeder of zuster. De gemeente 'bezit' het Woord, niet in de zin dat zij de inhoud bepaalt en in het uitspreken ervan naar zichzelf verwijst, maar in de zin van dat je in het Woord, dat van buitenaf tot ons komt, als het ware kunt wonen. Of zoals Lange het duidelijk samenvat: de Heilige Geest, die door het Woord de in Christus reeds gerealiseerde kerk in tijd en ruimte actualiseert, is als Geest van Christus de Geest van de gerealiseerde kerk zelf.¹⁰⁸ Door de Geest echter zo te verbinden aan het uiterlijke woord, dreigt voor Bonhoeffer de kritiek van Kärkkäinen op Luther, die volgens hem elke andere receptie van de Geest, los van

¹⁰⁵ Idem, pp. 142-143.

¹⁰⁶ Een van Bonhoeffers theologische 11 stellingen bij zijn afstuderen betreft deze potentialiteit. Het concept bedreigt Gods almacht, zo stelt hij, want als de eerste oorzaak voor de actualisering van een potentialiteit alleen in God ligt dan is de potentialiteit overbodig. Als deze eerste oorzaak bij de mens ligt, dan is Gods almacht opgeven. Zie Bonhoeffer, *The Young Bonhoeffer*, p. 440.

¹⁰⁷ Bonhoeffer, DBW1, p. 210-211.

¹⁰⁸ Lange, 'Kirche für andere', p. 518.

Woord en sacramenten, dreigde te ontkennen.¹⁰⁹ Deze ontkenning treffen we bij Bonhoeffer aan:

So ist das Mißverstand offenbar, das das Objektive Wirken des Geistes als unabhängig von der Gemeinde betrachten will. Geist ist nur in der Gemeinde, Gemeinde ist nur im Geiste. Ubi enim ecclesia ibi et spiritus; et ubi spiritus dei, illic ecclesia et omnis gratia.¹¹⁰

Dit is relevant voor onze vraagstelling. Immers, als de Geest de presentie van Christus voor de gelovige verwerkelijk, nooit anders dan door de proclamatie van het evangelie, dan is er geen andere receptie van zijn aanwezigheid op aarde mogelijk buiten de handelingsradius van de empirische kerk. En wellicht belangrijker, uitspraken over de werkzaamheid van God buiten de empirische kerk (in Christus en door zijn Geest), zijn dan feitelijk inhoudsloos en snijden zo de weg af van het kennen en waarderen van Gods werk buiten de kerk en het corrigerend effect dat hiervan uit kan gaan op de kerk. Het is dit reductionisme dat volgens Kärkkäinen momenteel in de theologie wordt uitgedaagd: “part of the desire to widen and make more inclusive the role of the Spirit is the attempt to find a balance between the principles of continuity and discontinuity.”¹¹¹ Voor mij blijft de mogelijkheid van het werk van de Geest buiten de handelingsradius van de kerk een aangelegen punt, omdat het oordeel, dat van buiten de kerk komt, over de weg van deze of gene kerk, van deze of gene ‘christelijke beweging’ en haar initiatieven, soms zeer heilzaam en corrigerend kan werken. De opkomst van het communisme en het socialisme, zeker zelf geen heilige bewegingen, hebben bijvoorbeeld bijgedragen aan een verandering in het christelijk sociale denken, wat resulteerde in betere levensomstandigheden voor de arbeidersklasse. Ook in de Bijbel zien we mooie verhalen van ‘buitenstaanders’ die een ingrijpende invloed hebben op de voortgang van de gemeente zonder er zelf onderdeel van te worden.

De kracht van Bonhoeffers aanpak, vooral in onderscheid tot Barth, is dat door zijn begrip van ‘Christus als Gemeinde existierend’, hij theologisch meer ruimte dan Barth schept om

109 Kärkkäinen, *The Holy Spirit*, p. 49.

110 Bonhoeffer, DBW1, p. 90: citaat van Irenaeus: “Waar de kerk is, daar is de Geest; en waar de Geest van God is, daar is de kerk en elke vorm van genade,” uit diens *Adversus haereses*, 3, 24, 1.

111 Kärkkäinen, *The Holy Spirit*, p. 104: “While, of course, there is no equating the Spirit of God with the human spirit or separating the work of the Spirit of God in the world from the special gift of salvation, contemporary theologians stress that neither should theology emphasize discontinuity in such a way that breaks the relationship between creation and new creation.”

“recht te doen aan het procesmatige, horizontaal gestructureerde van Gods handelen.”¹¹² Bij Barth krijgt het objectieve heil in Christus zozeer de nadruk, dat het werk van de Geest in en aan de mens te weinig aandacht krijgt, dat is het domein van de pneumatologie. “De wijze waarop het evangelie bij ons binnenkomt, eventueel processen van verandering instigeert, kan theologisch niet voor een non-issue worden verklaard.”¹¹³ Bonhoeffers startpunt bij de *sanctorum communio*, waar het door de Geest gedreven Woord klinkt en de Gods liefde wordt geactualiseerd, en haar onlosmakelijke verbinding met de empirie (Geest en objectieve geest), maken dat hij haar socialiteit en historiciteit serieuzer kan nemen dan Barth. En dus ook daarvoor de empirische wetenschappen kan inzetten. Dat is winst.

Er zijn twee aandachtspunten waar ik deze paragraaf mee wil afsluiten, omdat ze nog onvoldoende scherp zijn en mogelijk een oplossingsrichting in zich dragen. De eerste is de reikwijdte van de empirische kerk die geloofd wordt als de presentie van Christus op aarde. In de bespreking van de objectieve geest zagen we al dat Bonhoeffer het mogelijk acht dat niet-uitverkorenen (*Unprädestinierte*) in het krachtenveld van de Geest en de objectieve geest een scheppende werking kunnen hebben. Met andere woorden: ook de niet-gepredestineerde leden van de gemeente kunnen heilzaam (en missionair?) worden ingezet door de Geest.¹¹⁴ Kan de grens tussen binnen en buiten dus poreus worden gedacht (zoals Paas voorstelt)? Naar mijn idee kan dat heel goed binnen de ecclesiologie van Bonhoeffer, ‘potentiële leden’ kunnen immers in de nabijheid van ‘Christus als Gemeinde existierend’ betrokken worden op het heil door het werk van de Heilige Geest, die inwerkt op de objectieve geest. . De kritiek dat Bonhoeffer een naar binnen gerichte kerkleer heeft geformuleerd, die kan leiden tot een begrip van de kerk die er niet voor de wereld kan en wil zijn, lijkt mij onjuist. De presentie van Christus in de wereld als ‘Christus als Gemeinde existierend’, is er juist voor die wereld. Het betoog bezit inderdaad een complexe en lange argumentatie, waardoor de wereld uit het zicht dreigt te geraken, maar de uitspraak dat gelijk God in Christus aanwezig is, Christus in zijn kerk aanwezig is, spreekt in dit verband boekdelen. God zond de Zoon niet voor zichzelf, maar voor de wereld, zo vestigt Christus

112 C. van der Kooij, ‘Een pneumatologisch manco in de theologie van Karl Barth?’, in: R.R. Brouwer, A. Van Ligten *et al.* (eds.), *Die gesproken heeft door de profeten: over de Geest*, Kampen: Kok, 2006, p. 105.

113 Idem

¹¹⁴ Bonhoeffer, DBW1, p. 145.

ook de kerk niet voor zichzelf, maar zendt hij de discipelen uit de wereld in om het evangelie te verkondigen en te dopen (Matt. 28: 16-20).

Dat brengt ons bij het tweede aandachtspunt, die al even voorbij is gekomen. Het betreft de identiteit tussen de fundamenteel veranderde werkelijkheid in Christus als Kollektivperson en de *sanctorum communio* als ethisch Kollektivperson. Moeten we spreken van een in realiteit deels verzoende mensheid (wat de terminologie van 'realisering van de kerk' lijkt te suggereren), die geactualiseerd wordt door de Geest? Dit impliceert namelijk twee fundamentele werkelijkheden. Of is de mensheid in Adam geheel vernieuwd in de nieuwe mensheid van Christus? Dit impliceert één Kollektivperson, namelijk Christus, die de hele werkelijkheid realiter omvat en draagt. Christus is dan 'Christus als Gemeinde existierend' in zoverre de Geest de realiteit heeft geactualiseerd. Gevolg hiervan is dat de wereld kerk moet worden. Deze problematiek wordt verder opgepakt in de volgende paragraaf.

Resumerend tot dusver, blijkt de frase uit de vraagstelling 'presentie van Christus buiten de kerk' niet eenduidig te zijn. Zo ligt de vraag naar de grens van de kerk, nog enigszins open: wat is buiten? Maar ook de term 'presentie van Christus' heeft de nodige explicatie nodig gehad. Deze luidt voor *Sanctorum Communio*, zo is mijn hypothese: de *reëel* aanwezige Christus wordt alleen door het Geest-gedreven Woord in de gemeente als ethisch 'Kollektivperson' *actueel* present voor ons. Dat is Christus in het Woord dat in zijn gemeente klinkt. Voorlopig kunnen we stellen dat Christus in de theologie van *Sanctorum Communio* niet buiten zijn gemeente als *actueel* present te denken of te geloven is.

Voor wat betreft de vraag naar de identificatie tussen Christus en zijn gemeente, kunnen we stellen dat de identificatie van God uit gezien noodzakelijk is: in Christus gezien is de hele mensheid in Adam verzoend met God. Vanuit pneumatologisch oogpunt ligt dit geheel anders en veel complexer. De in Christus gerealiseerde en voleindigde kerk (als nieuwe mensheid) is niet volledig geactualiseerd en dat is ook niet Gods wil. Hier ligt de eerste breuk in de identificatie. De empirische kerk dienen we vervolgens te *geloven* als de geactualiseerde kerk, als *sanctorum communio* hoewel zij *simul justus et peccator* is en imperfect. De objectieve en Heilige Geest zijn niet gelijk te stellen. Dit is de tweede breuk in de identificatie.

2.4 De presentie van Christus in de wereld in Bonhoeffers Ethik

Het hoofdstuk 'Christus, die Wirklichkeit und das Gute – Christus, Kirche und Welt' uit de *Ethik*, is waarschijnlijk in het najaar van 1940 geschreven.¹¹⁵ Tussen het afronden van zijn dissertatie *Sanctorum Communio* en dit moment is het nodige gebeurd. Hitlers machtsovername, de Duitse kerkstrijd uitlopend in de Barmer Thesen en de afscheiding van de *Bekennende Kirche*, Bonhoeffers verblijf op het seminarie van Finkenwalde, het uitbreken van de Tweede Wereldoorlog en zijn deelname aan het verzet: de gebeurtenissen zullen niet zonder invloed geweest zijn op zijn theologie. De vraag is echter hoe fundamenteel zijn de verschuivingen te noemen? Gaat het om het uitlichten van een ander thema uit zijn theologie zonder het grotere, logisch samenhangend verband uit zijn voegen te laten barsten, of gebeurt dat juist wel en worden er andere, fundamentele theologische keuzes gemaakt die eerdere uitkomsten de pas afsnijden? Het beantwoorden van deze vraag is relevant, omdat we zo een inkijkje krijgen in hoe Bonhoeffer het probleem van de presentie van Christus in de wereld, die voortkomt uit zijn eerste werk, zag na al deze gebeurtenissen. Zag hij er een probleem en wat was zijn oplossingsrichting?

We hebben in het voorgaande al geconstateerd dat Bonhoeffer zowel in zijn dissertatie als tijdens zijn collegereeks over het wezen van de kerk zich bewust is van een mogelijk te sterke identificatie tussen Christus en zijn gemeente, die ertoe kan leiden dat de presentie van Christus, van de tweede persoon van de triniteit, alleen in Christus-bestaand-als-gemeente kan worden gedacht en geloofd. We hebben daarbij geconstateerd dat het verschil dat Bonhoeffer introduceert tussen de realisatie en de actualisering van de kerk, een al te sterke identificatie voorkomt. Bij het nader bestuderen van het genoemde hoofdstuk uit de *Ethik*, ben ik tot de conclusie gekomen dat er zich geen fundamentele wijzigingen hebben voorgedaan als het gaat om de presentie van Christus in de wereld. Anders gezegd: er worden geen afslagen genomen die het logische verband met de argumentatie van *Sanctorum Communio* te niet doen. Ik zie bijvoorbeeld een sterke continuïteit tussen de drie werkelijkheden die Bonhoeffer in de *Ethik* onderscheidt (*Welt*-, *Gottes*- en *Christuswirklichkeit*) en de systematiek in *Sanctorum Communio* en de plaats van de kerk als Christus' presentie in dat geheel. Desalniettemin is er wel sprake van accentverschillen en

115 D. Bonhoeffer, *Aanzetten voor een ethiek*, transl. G den Hertog & W. Veen, Zoetermeer: Boekencentrum, 2012, p. 33.

die kunnen een groot effect hebben op het beeld van het geheel. Ten slotte neem ik een verder uitgewerkt begrip van de schepping waar, als aangelegd op Christus. Gepaard met de ethische vraagstelling van de tekst, de vraag naar het goede, zie ik meer oog voor het goede buiten de kerk, met haar bron in Christus, maar dat betekent mijns inziens niet dat Christus meer dan in *Sanctorum Communio*, present is buiten de kerk.

2.4.1 De Christuswerkelijkheid in *Sanctorum Communio* en de *Ethik*

In de *Ethik* bestrijdt Bonhoeffer het idee van twee ruimtes die botsen, waarin de ene goddelijk, heilig en bovennatuurlijk is en de ander wereldlijk, profaan en natuurlijk. Deze scheiding is vals, volgens Bonhoeffer, er bestaat “nur den einen Raum der Christuswirklichkeit, in dem Gottes- und Weltwirklichkeit mit einander vereinigt sind.”¹¹⁶ De verhouding tussen beide werkelijkheden beschrijft hij als volgt:

In Christus begegnet uns das Angebot, an der Gotteswirklichkeit und an der Weltwirklichkeit zugleich teil zu bekommen, eines nicht ohne das andere. Die Wirklichkeit Gottes erschließt sich nicht anders als indem sie mich ganz in die Weltwirklichkeit hineinstellt, die Weltwirklichkeit aber finde ich immer schon getragen, angenommen, versöhnt in der Wirklichkeit Gottes vor. Das ist das Geheimnis der Offenbarung Gottes in dem Menschen Jesus Christus.¹¹⁷

De christen kan dus niet vluchten in wereldmijding of in een innerlijk vroom leven, maar is bedoeld steeds mens te zijn uit één stuk: iemand die Christus toebehoort en juist omdat hij Christus toebehoort midden in de wereld staat. De wereld waarvan hij weet dat deze verzoend en gedragen is in Christus.¹¹⁸

De wereld wordt in de *Ethik* positiever gewaardeerd dan in *Sanctorum Communio*. In Bonhoeffers dissertatie is de wereld allereerst het toneel van de toestand van de mens na de zondeval. Dit betekent de intrede van de dood en daarmee het begin van de geschiedenis. Er is een toestand van menselijke isolatie en fragmentatie, verwijderd van God en elkaar, ontstaan. In Christus wordt deze toestand overwonnen en komt er een nieuwe (herschapen) werkelijkheid voor in de plaats (*Realisierung*), de in Christus verzoende mensheid, ‘Christus als Kollektivperson’. De sociale basisverhoudingen zijn volgens Bonhoeffer op ontisch niveau veranderd, nieuw geschapen, en dat heeft gevolgen voor de uiteindelijke empirische vorm

¹¹⁶Bonhoeffer, *Ethik*, pp.43-44.

¹¹⁷ Idem, p. 40.

¹¹⁸ Idem, pp. 47-48.

van de gemeenschap.¹¹⁹ Dit is de fundamenteel in Christus veranderde werkelijkheid die in de *Ethik*, zo is mijn stelling, Christuswerkelijkheid wordt genoemd. Dit is Gods werkelijkheid (eeuwig en puur) die in Jezus Christus de *geschiedenis* is ingegaan en daardoor de wereldwerkelijkheid fundamenteel heeft veranderd. Sindsdien kan niet over God worden, noch over de wereld gesproken worden zonder van Jezus Christus te spreken.¹²⁰

Maar niet de hele wereld ziet de wereldwerkelijkheid aan als Christuswerkelijkheid, zij spreken over haar zonder tegelijk over Christus te spreken. Bonhoeffer neemt hiervoor als voorbeeld het positivistisch-empiristische werkelijkheidsbegrip: het platte begrip van het empirisch waarneembare ontken “iedere fundering van deze werkelijkheid in de laatste werkelijkheid, in God”¹²¹ De wereldwerkelijkheid kan alleen *in geloof* beaamd worden als de Christuswerkelijkheid. En de plaats van geloof is de gemeente. Alleen in geloof ‘ziet’ de gemeente de wereld voor wat zij werkelijk is, namelijk verzoend, gedragen en vernieuwd in Christus. Het door God aangenomen zijn, een werkelijkheid die aan de hele wereld behoort, laat de gemeente gelovend voor zichzelf gelden.¹²² De Christuswerkelijkheid moet steeds opnieuw verwerkelijkt worden “in verkondiging, kerkelijke ordening en christelijk leven”.¹²³ De formele begrippen van realisering en actualisering spelen in de *Ethik* nog altijd een rol, Bonhoeffer noemt ze liever Jezus Christus en de Heilige Geest.¹²⁴

De Christuswerkelijkheid in de *Ethik* kunnen we mijns inziens dus gelijkstellen aan de in Christus gerealiseerde nieuwe mensheid in *Sanctorum Communio*. Een opvallend verschil is dat in laatstgenoemd werk de realisering van de kerk lijkt te worden gelijkgesteld aan de realisering van de nieuwe mensheid in Christus. De vraag van de volgende paragraaf is of dit verschil fundamenteel is of een accentverschil.

2.4.2 De identiteit tussen de Christuswerkelijkheid en de gerealiseerde kerk

Een vraag die in verband met onze vraagstelling gesteld moet worden vanuit de *Ethik* aan *Sanctorum Communio* is die naar de *reikwijdte* van de Christuswerkelijkheid (een vraag die we in het vorige hoofdstuk reeds tegenkwamen). Als we deze werkelijkheid definiëren als de

119 Bonhoeffer, DBW1, p. 78.

120 Bonhoeffer, *Ethik*, p. 39.

121 Idem, p. 39.

122 Idem, pp. 53-54.

123 Idem, p. 59.

124 Idem, p. 34.

in Christus verzoende nieuwe mensheid, dan is de *Ethik* helder: in Christus is de *hele* mensheid met God verzoend.¹²⁵ In *Sanctorum Communio* is hier moeilijker de vinger op te leggen, maar zou er zeker een lans gebroken kunnen worden voor een vergelijkbare positie.¹²⁶ Het volgende citaat wijst ons in een zekere richting:

Damit die Kirche, die in Christus vollendet ist, in der Zeit sich erbaue, muß der Wille Gottes immer von neuem verwirklicht werden, nun nicht mehr als *grundsätzlich für alle Menschen*, sondern in der persönlichen Aneignung der Einzelnen, die nur möglich ist auf Grund der Tat Gottes in Christus, und die sowohl voraussetzt das Sein in der Kirche, die ja in Christus vollendet ist, als auch daß erst mit dem Akt der Aneignung der Einzelne in die Kirche, d.h. in die Menschheit Christi, hineingeführt wird.“¹²⁷

Ten eerste, wat hier speelt is het verschil tussen wat enerzijds objectief gegeven is in Christus en anderzijds subjectief door de enkeling wordt toegeëigend door de Heilige Geest. Dit verschil hebben we reeds besproken in het vorige hoofdstuk. Hier wil ik echter wijzen op de theologische ‘Gratwanderung’, die Van der Kooi en Van den Brink constateren als we spreken over de verhouding tussen wat God objectief in Christus voor ons en buiten ons om (*extra nos pro nobis*) heeft gedaan enerzijds en wat de Geest subjectief in of aan de gelovige doet en hoe de gelovige zo door God wordt ingezet, anderzijds. Een te sterke nadruk op wat objectief gegeven is, namelijk de verzoende mensheid door de ‘Stellvertretung’ van Christus, maakt, volgens Van der Kooi en Van den Brink, de mens feitelijk monddood (het *sola fide* komt onder druk te staan). De mens heeft geen ruimte om te antwoorden. De mogelijkheid om te kunnen antwoorden ligt in het werkterrein van de Geest. Een te grote nadruk op de subjectieve toe-eigening, maakt het geloof van de enkeling tot oorzaak van de rechtvaardiging, in plaats van medium (het *sola gratia* valt weg). Anders gezegd: de rechtvaardiging komt niet door het geloof tot stand, maar de rechtvaardiging is er reeds en krijgt toegang (en daarmee veranderkracht) tot de enkeling door het geloof. Het geloof is een medium, geen oorzaak of werk van de mens uit. Van der Kooi en Van den Brink halen in dit verband Bavinck aan, die heeft geprobeerd het objectieve en subjectieve moment nauw op elkaar te blijven betrekken om zo uit de patstelling te geraken: “Hij zelf komt tot ons in

125 Idem, p. 53.

126 Bonhoeffer, DBW1, p. 91: “In Christus ist die Menschheit real in die Gottesgemeinschaft hineingezogen, wie in Adam die Menschheit fiel.” maar ook p. 92: “während in Christus ein für allemal – das liegt eben im Wesen der wirklichen Stellvertretung – die Menschheit in die Gottesgemeinschaft gesetzt ist.”

127 Idem, p. 88.

het Evangelie, met het algemene aanbod der genade, en geeft aan ieder mensch het recht, om de vergeving der zonden met een gelovig hart aan te nemen.” Door meer te denken vanuit de ontmoeting met God, verdwijnt de mogelijkheid tot eenduidige causaliteit (eerst dit, dan dat). Immers in een ontmoeting gebeuren er dingen, waarvan oorzaak en gevolg lang niet altijd duidelijk zijn. Geloof is zo de weg waarin Gods genade wordt ontvangen.¹²⁸ De vergelijking tussen Bavinck en Bonhoeffer is in zoverre te maken dat Bonhoeffer ook denkt in personalistische categorieën en dus in termen van ontmoeting. Alleen op het niveau van realisering is Bonhoeffer statischer: de ‘Kollektivperson’ van Christus omvat immers de hele mensheid. De dynamiek bij Bonhoeffer moeten we eerder zoeken in zijn pneumatologie, in de actualisatie van de kerk en de relatie tussen Heilige Geest en objectieve geest. Mijns inziens probeert Bonhoeffer beide momenten, objectief buiten ons en voor ons en subjectief in en aan ons, bij elkaar te houden in zijn concept van de *sanctorum communio*.

Ten tweede, als Bonhoeffer in *Sanctorum Communio* spreekt over de in Christus gerealiseerde nieuwe en verzoende mensheid, dan spreekt hij over de gerealiseerde, voleindigde kerk. En als hij spreekt over de gerealiseerde kerk, dan spreekt hij over die nieuwe, verzoende mensheid.¹²⁹ Kortom, de enige conclusie die we kunnen trekken lijkt: de wereld moet kerk worden, de mensheid in Adam moet *actueel* de mensheid in Christus worden, op grond van wat in objectieve zin al is gerealiseerd in Christus.¹³⁰ Dit kan wat al te kerkelijk en kneuterig klinken, maar eigenlijk zegt Bonhoeffer hiermee dat God de mens in een ongebroken relatie met Hem en met elkaar heeft bedoeld (rijk van God). Deze relatie is verbroken door de zondeval, maar door de persoon en het werk van Christus is deze wil van God weer mogelijk geworden voor de mens, maar alleen in en door Christus, door zijn plaatsvervangend offer. Hieruit blijkt overigens dat we een onderscheid moeten maken tussen de relatie tussen mens en God in het rijk van God enerzijds en de relatie tussen mens en God in de nieuwe, verzoende mensheid (welke Bonhoeffer rijk van Christus noemt, de kerk) anderzijds. Christus rol van middelaar valt namelijk weg als het rijk van God aanbreekt. Deze is weliswaar in Hem reeds aangebroken, maar draagt andere kenmerken, omdat het rijk van God zich *in de geschiedenis* heeft gerealiseerd als rijk van Christus, op een verborgen

128 Van den Brink, *Christelijke dogmatiek*, pp. 603-604.

129 Zie bijv. Bonhoeffer, DBW1, p. 90 en p. 97.

130 Idem, p. 144: De mensheid is in realiteit niet langer de mensheid in Adam, maar slechts actueel.

wijze en in historische, vergankelijke vormen. Naar mijn idee corresponderen de begrippen *Reich Gottes* en *Reich Christi* uit *Sanctorum Communio* met de begrippen ‘Gottes- und Christuswirklichkeit’ uit de *Ethik*. Het eerste moet worden gedacht in termen van eeuwigheid (God), het tweede in de dynamiek van realisering (Christus) en actualisering (Heilige Geest).

Ter afronding is nu het begrip verzoende mensheid in *Sanctorum Communio* te beschouwen als werkelijk en reëel vanuit het perspectief van God: Hij ziet de mensheid *in Christus* in liefde aan. In de plaatsvervanging door Christus, is de wereld met God verzoend. Tegelijk is deze werkelijkheid de *herscheping* van de nieuwe mens. Deze fundamentele verandering heeft ontische gevolgen (die het ‘zijn’ betreffen) voor de sociale formatie, die alleen door de Geest kan worden geactualiseerd. De Geest rekent de mens de daden van Christus toe. Als verzoening “de grondslag legt voor het werk van de Geest dat in de voleinding tot zijn volkomenheid komt,”¹³¹ dan lezen we in de laatste paragraaf van *Sanctorum Communio* dat Bonhoeffer hoopt op de alverzoening:

Der tiefste Grund für die Annahme der Apokatastasis aber scheint mir zu sein, daß jeder Christ sich bewußt sein muß, die Sünde in die Welt gebracht zu haben, somit der ganzen Menschheit in Schuld verbunden zu sein, die Schuld der Menschheit auf seinem Gewissen zu haben. Es ist keine Rechtfertigung und heiligung des Menschen denkbar, wenn er nicht gewiß sein darf, daß Gott mit ihm auch alle die, an deren Schuld er schuld ist, zu sich ziehe.¹³²

Tegelijk ziet Bonhoeffer de duidelijk de paradox die de hoop op alverzoening oproept met zijn begrip van de kerk als Christus’ presentie in de wereld. Hij stelt zichzelf de vraag of de kerk als Christus’presentie in de wereld, niet vraagt om een keuze, die een een dubbele uitgang (eeuwig leven of verwerping) met zich meebrengt?¹³³ In het verlengde hiervan wordt volgens mij met het leerstuk van de alverzoening de noodzaak van de actualisering van de kerk gerelativeerd en daarmee de menselijke vrijheid om te antwoorden

Concluderend kunnen we nu stellen dat de Christuswerkelijkheid uit de *Ethik* gelijk te stellen is aan de gerealiseerde kerk als nieuwe, verzoende mensheid (als aanbod en reële *herscheping*) in *Sanctorum Communio*. Kerk is zowel doel als middel. God wil de nieuwe

131 Van den Brink, *Christelijke dogmatiek*, p. 406.

132 Bonhoeffer, DBW1, p. 196.

¹³³ Idem

mensheid in historische en verborgen vorm, zo is de kerk Gods doel voor de mens. Tegelijk is zij de presentie van Christus op aarde en de weg waarlangs het actualiserende, Geest-gedreven Woord de wereld toespreekt. Toch blijft er een onbevredigd gevoel hangen. De verhouding tussen de kerk en de wereld lijkt immers zo te verschillen tussen beide teksten. Om hier een vinger achter te krijgen, kijken we in het bijzonder naar de grenzen van de kerk in beide teksten.

2.4.3 De grenzen van de kerk

Treffen we in de *Ethik* een begrensde ruimte aan voor de kerk in de wereld en wat zegt dat over haar verhouding tot het geheel van de Christuswerkelijkheid? De kerk neemt in de wereld inderdaad een bepaalde ruimte in (kerkdiensten, ordeningen, gemeenteleven). Volgens Bonhoeffer zou het heel gevaarlijk zijn dit over het hoofd te zien en zo de zichtbaarheid van de kerk te ontkennen en haar daarmee te devalueren tot spirituele grootheid, een geluid dat we uit *Sanctorum Communio* ook goed kennen. Maar als God in Christus aanspraak maakt op ruimte in de wereld, zelfs betreft het een stal in Bethlehem “so faßt er in diesem engen Raum zugleich die ganze Wirklichkeit der Welt zusammen und offenbart ihrer letzten Grund.”¹³⁴ Ook hier identificeert Bonhoeffer de aanwezigheid van Jezus Christus in de stal, met de aanwezigheid van de kerk in de wereld. De ruimte van de kerk is er niet om de wereld een stuk van haar terrein te betwisten, maar juist om de wereld ervan te overtuigen dat ze wereld moet blijven, namelijk de wereld die God liefheeft en waarmee Hij zich verzoend heeft. In de kerk, als aanwezigheid van Christus, treedt het aanbod de mens tegemoet om zowel in Gods werkelijkheid als in de wereldwerkelijkheid te participeren. Ook in de *Ethik* lijkt de kerk de enige toegang tot deze participatie. Een tegenwerping zou kunnen zijn dat de Christuswerkelijkheid de hele werkelijkheid omvat, maar deze werkelijkheid kan zich pas verwerkelijken¹³⁵ wanneer deze aan de mens wordt geopenbaard, in het Geest-gedreven Woord dat klinkt in de kerk:

¹³⁴ Bonhoeffer, *Ethik*, p. 49.

¹³⁵ Bonhoeffer spreekt niet meer van actualisering, maar van verwerkelijking van de vervulde werkelijkheid. Ik zie hiertussen geen wezenlijk verschil.

Der Wille Gottes, wie er in Jesus Christus offenbar und erfüllt wurde, umfaßt das Ganze Wirklichkeit. Zugang zu diesem Ganzen, ohne sich von dem Mannigfaltigen zerreißen zu lassen, gibt es allein im Glauben an Jesus Christus ... dessen Leib, nämlich die Gemeinde, die Fülle dessen ist, der alles in allen erfüllt (Eph. 1,23).¹³⁶

Een vraag die met de toegang tot de Christuswerkelijkheid samenhangt is die naar Christus' presentie. De ubiquïteitsleer van Luther is interessant om in dit verband te noemen. Kühn zegt hierover:

Die Allgegenwart des Leibes Christi besagt noch nicht, dass er mir dadurch zugänglich wäre. Vielmehr bedarf es dazu des ausdrücklichen Wortes Christi, das festlegt, wo ich ihn wirklich greifen kann.¹³⁷

Dit perspectief komt volgens mij zeer overeen met het beeld dat uit zowel *Sanctorum Communio* als de *Ethik* opkomt. In de kerk klinkt het Geest-gedreven Woord, en wordt Christus 'grijpbaar', trekt God de mens naar zich toe. We kunnen hier opnieuw stellen dat de verwerkelijking van de in Christus vervulde werkelijkheid, weinig lijkt te verschillen van het in *Sanctorum Communio* gemaakte onderscheid tussen actualisering en realisering van nieuwe mensheid in Christus.

2.4.4 Evaluatie van de verschillen

De observatie van Lange over het veranderde kerkbegrip tussen beide teksten is interessant om te vermelden. Als gemeente onder het Woord is de kerk in de *Ethik* dat wat de mensheid worden zal. Plaatsbekledend staat zij voor God voor de mensheid, God voor de wereld en de wereld voor God verantwoordend. En in zoverre zij de vernieuwde mensheid, het doel van de weg van God op aarde, is, is zij niet langer slechts middel, maar het doel zelf. Indien zij echter middel of werktuig van dat doel wil zijn, vervalt zij tot zelfdoel. Dit is andersom geaccentueerd in *Sanctorum Communio*, volgens Lange.¹³⁸ De kerk is in de *Ethik* de ruimte in de wereld waarmee de heerschappij van Christus over de hele wereld betuigd wordt. Het gaat de kerk niet om haarzelf, maar om het heil van de wereld. Zo kan er alleen van een eigenruimte, een eigengestalte, een eigen leven gesproken worden als dit alles in de *getuigenisopdracht* zijn grond heeft.¹³⁹ Hij citeert ten slotte Bonhoeffer uit diens gevangenisbrieven:

¹³⁶ Bonhoeffer, *Ethik*, p. 61.

¹³⁷ U. Kühn, *Christologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, p. 194.

¹³⁸ Lange, 'Kirche für andere', p. 537.

¹³⁹ Idem, p. 534.

Unsere Kirche, die in diesen Jahren nur um ihre Selbsterhaltung gekämpft hat, als wäre sie ein Selbstzweck, ist unfähig, Träger des versöhnenden und erlösenden Wortes für die Menschen und für die Welt zu sein. Darum müssen die früheren Worte kraftlos werden und verstommen, und unser Christsein wird heute nur in zweierlei bestehen: im Beten und im Tun des Gerechten unter dem Menschen.¹⁴⁰

Lange komt vervolgens tot de volgende conclusie: het kerk-zijn van de kerk onderscheidt zich in haar Fürsein voor de wereld. Bonhoeffer houdt vast aan de gedachte dat alle dogmatische grondbegrippen, dat alle sleutelbegrippen van de verkondiging sociale intentie hebben. Het sociale gebeuren dat hieruit ontspringt is echter niet langer de kerk in haar eigen leven, niet de kerk in haar bij-zichzelf-zijn, zoals in *Sanctorum Communio*, maar de kerk in het er zijn voor anderen.¹⁴¹ Dit vraagt om een reactie.

Lange geeft een uiterst heldere en overtuigende samenvatting van de ontwikkeling van Bonhoeffers kerkbegrip door de tijd heen. Maar het citaat uit *Widerstand und Ergebung* is mijns inziens eerder een blijk van diepe teleurstelling bij Bonhoeffer over het (niet) optreden van de kerk in zijn tijd, dan een logische uitkomst van de ontwikkeling van zijn denken over de kerk. De teleurstelling is deels zo diep, omdat het zijn denken over de kerk als drager van Gods bevrijdende Woord, de hoeksteen van zijn theologie, door de geschiedenis volkomen lijkt te zijn ontkracht. Het kerkbegrip dat opkomt uit de *Ethik* lijkt mij een stevigere basis om op voort te bouwen, dan verder te speculeren op de tekst uit de geciteerde brief. Deze kan als een kritiek aan zijn eigen kerkleer gelezen worden.

Mijn tweede kritiekpunt op Lange betreft zijn kritiek op het kerkbegrip in *Sanctorum Communio*, dat te zelfgericht zou zijn. Lange kan zich inleven in waarom de jonge Bonhoeffer hiertoe kwam. Als de kerk in een crisis is geraakt is het niet de bedoeling om uit te wijken naar een minimum van kerk, maar juist het tegenovergestelde: de relevantie van de verkondiging, die zich aan de werkelijkheid van de kerk gebonden weet, moet gered worden door een maximum van kerk. De kerk dient in zichzelf te geloven, bij zichzelf te blijven, zichzelf als een empirische gestalte van de werkelijkheid van God in de werkelijkheid van de wereld in geloof waar te nemen. En de vraag naar de relevantie van de zichtbare kerk voor

140 D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (Dietrich Bonhoeffer Werke, 8), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1998, p. 435.

141 Lange, 'Kirche für andere', p. 546.

de tegenwoordige wereld laat zich in deze fase van Bonhoeffers denken vooral zo omschrijven: het voor-zijn (Fürsein) van de kerk ligt in haar kerk-zijn en kerk-leven, in haar zelfwaarneming, zelfopbouw en zelfverwerkelijking.¹⁴²

In de descriptie van de motivatie van de jonge Bonhoeffer kan ik mij geheel vinden, maar dus niet in de kritiek op het zelfgericht zijn van de kerk in *Sanctorum Communio*. Het werk is slechts een aanvang van zijn theologie (en wat voor één!), veel kon nog niet worden gezegd of uitgewerkt. Maar het bevat duidelijk de ingrediënten voor de beweging naar buiten, zoals Gods doel voor de mensheid. Zoals eerder gesteld, de kerk is in Gods werk zowel doel als middel, maar zodra zij zichzelf als zelfdoel verstaat gaat het mis. En, zoals eerder gesteld, zoals God present is in Christus, is Christus present in zijn kerk. De *missio Dei* zet zich in Christus' presentie in de kerk voort, en draait om de verwezenlijking van Gods wil voor de mensheid: een ongebroken gemeenschap met God en met mensen onderling.

Van 't Slot is vergelijkbaar kritisch op Lange, maar met meer nuance:

De kerk is in Bonhoeffers latere werken wezenlijk een naar buiten gerichte beweging [de kerk die wereld moet worden, JV], terwijl in de vroegere geschriften ook de beweging van buiten naar binnen (de wereld moet kerk worden) veel meer aandacht krijgt. Maar ik denk dat beide bewegingen in zowel de vroege als latere geschriften aanwezig zijn en blijven.¹⁴³

Een interessante observatie van Van 't Slot in dit verband is dat Bonhoeffer juist in tijden van vergaande kerkelijke betrokkenheid, namelijk de interne *Kirchenkampf* en zijn verblijf in het seminarie Finkenwalde, het er-voor-de-wereld-zijn van de kerk niet vergat. De kerk kon de wereld dienen als plaats waar nog "sauber und redlich gedacht und gesprochen und protestiert wird!"¹⁴⁴ Ik zie deze visie overigens ook terug in de besproken tekst uit de *Ethik*, waar de kerk de opdracht heeft het Woord (van oordeel en genade) aan de wereld te brengen, wat Lange de getuigenisopdracht noemt. De analyse van Van 't Slot dat bij de jonge Bonhoeffer de wereld kerk moet worden, klopt mijns inziens *in zoverre* het de kerk als de in Christus gerealiseerde mensheid betreft. Zijn analyse dat de *Ethik* de kerk oproept om meer wereld te worden, kan ik ook beamen *in zoverre* de wereld geloofd wordt als verzoende en

¹⁴² Idem, p. 523.

¹⁴³ Bonhoeffer, *De levende kerk*, pp. 11-12.

¹⁴⁴ Van 't Slot, 'Ekklesiologische Gedanken', p. 25.

nieuwe mensheid in Christus. Maar feitelijk verschillen ze mijns inziens dus weinig van elkaar. De wereld is realiter kerk (in de zin van verzoende en herschapen mensheid) en de kerk is realiter wereld en tevens een zich actualiserende kerk. Het zijn de accentverschillen die het geheel een andere kleur geven. De eerste is een oproep aan de kerk om zichzelf te verstaan als lichaam van Christus in de wereld, voor de wereld (waar hij nauwelijks aan toekomt, maar wat in de argumentatie besloten ligt). Het tweede is een oproep aan de kerk om zichzelf te verstaan in gemeenschap met die wereld, die het Woord nodig heeft om tot haar bestemming te komen.

Een belangrijk inzicht van Van 't Slot is dat de *praxis pietatis* van Bonhoeffer hem geholpen heeft om de het begrip van de Christuswerkelijkheid te verdiepen. Deze is in het bredere leven van de gemeente toegankelijk in plaats van alleen door biecht en Woordverkondiging. Te denken valt aan: gebed, meditatie, psalmlectuur, lof, liturgie en het gelovige handelen in de wereld. Dit betekent tegelijk dat er een grotere openheid voor het openbaringsgebeuren is ontstaan. Openbaring kan zelfs zonder het Woord en op een niet-intellectuele wijze aan en in de gelovige werken.¹⁴⁵ We zouden ook kunnen zeggen: het bereik van de Geest en de presentie van Christus reiken verder dan in *Sanctorum Communio* het geval is, maar zij blijven binnen de gemeente van gelovigen. Tegelijk wil ik hier echter ook terugverwijzen naar de paragraaf over de objectieve geest in relatie tot de Heilige Geest: de historische vormen die de objectieve geest gebruikt (let wel: dat zijn concrete mensen staand in de geschiedenis) worden geheiligd door de Heilige Geest. Door de sterke identificatie tussen Woord en Geest, ligt hier echter wel een probleem: uit geloof handelend zonder te spreken over Jezus, zijn in *Sanctorum Communio* geen momenten van actualisering. Hier kom ik later op terug.

Ten slotte wil ik aan dit punt toevoegen dat bij de behandeling van de mandaten de schepping een rol krijgt toebedeeld in de betrokkenheid van de mens op Christus:

Die Welt ist, wie alles Geschaffene, durch Christus und auf Christus hin geschaffen, und hat ihren Bestand allein in Christus (Joh 1,10 Kol 1,16). Ohne Christus von der Welt zu sprechen ist leere Abstraktion. Die Welt steht in Beziehung auf Christus, ob sie es weiß oder nicht.

¹⁴⁵ Idem, pp. 26-27.

De oorsprong, Christus, als bron van het goede kan wel of niet gekend worden bij het uitvoeren van deze mandaten (arbeid, huwelijk, overheid en kerk). Hoe we deze onbewuste betrokkenheid moeten zien in het licht van het voorgaande, is moeilijk vast te stellen. Mijns inziens moet het gezocht worden in de eeuwigheid van Christus en zijn rol in de schepping, maar betreft het hier niet de presentstelling van Christus door de Geest. De toevoeging 'door de Geest' kan bij Bonhoeffer niet ontbreken als het gaat om de Christuspresentie.¹⁴⁶

Volgens mij is over de hele linie, met uitzondering van het citaat uit 1944, het kerkbegrip 'Christus als Gemeinde existierend', niet fundamenteel systematisch gewijzigd. De uitgangspunten uit *Sanctorum Communio* vroegen soms om verdere uitwerking. Bonhoeffers context vroeg eerst om het uitlichten van de kerk en vervolgens om het uitlichten van de wereld en de rol van de kerk daarin, maar systematisch bleef hij hetzelfde pad bewandelen.

Voor de vraag naar de presentie van Christus zie ik vooral continuïteit tussen beide teksten: alleen het door de Geest gedreven Woord dat klinkt in de kerk maakt Christus' presentie openbaar en grijpbaar. Het gegeven dat de hele werkelijkheid door Hem gedragen is en verzoend, heeft alleen zin en betekenis vanuit de uitgaande beweging van de kerk de wereld in. Zonder hier overigens te spreken van gescheiden werkelijkheden. Nee, het oordeel van God loopt ook dwars door de empirische kerk heen¹⁴⁷ en elke menselijke poging om de kerk tot zichtbare plaats van Gods werkelijkheid te maken wordt in beide teksten sterk door Bonhoeffer afgewezen. Bonhoeffer wil recht doen aan het *simul justus et peccator*, in die paradox wil hij in zijn denken het blijven uithouden.

Na de bestudering van beide teksten kunnen we concluderen dat de presentie van Christus alleen te kennen is door het geloof dat gewekt wordt door het Geest-gedreven Woord in de kerk. Er is een zekere ruimte in Bonhoeffers theologie om de reikwijdte van de kerk, haar praxis pietatis, breder te nemen dan alleen de Woordverkondiging en de sacramenten, waardoor de aanwezigheid van Christus in letterlijke zin buiten de kerkmuren te vinden is, maar altijd in verbinding met zijn gemeente. De (onbewuste) betrokkenheid op Christus die gelegen is in de mandatenleer, raagt nog om nader onderzoek. Om de presentie van Christus

¹⁴⁶ Zie Bonhoeffer, *Ethik*, p. 61: over de rol van geloof in de verwerkelijking voor ons van wat reeds vervulde werkelijkheid is in Christus. Over de rol van de Geest hierin, zie: p. 34 en de rol van de kerk: p. 55.

¹⁴⁷ Bonhoeffer, DBW1, p. 193.

buiten de kerk te kunnen denken en geloven, richten we ons nu op de christo-pneumatologie van Michael Welker. Het is in de pneumatologie van Bonhoeffer dat ik kansen zie.

Hoofdstuk 3 – Welker

Nu wij een aantal moeilijkheden hebben geconstateerd bij Bonhoeffer, als het gaat om de systematisch-theologische mogelijkheid van Christus' presentie buiten 'Christus als Gemeinde existierend', is de bedoeling van dit hoofdstuk om te onderzoeken wat Michael Welkers begrip van de kerkelijke gemeenschap 'als publiek persoon van Gods Geest' kan aanvullen op deze moeilijkheden. In het tweede hoofdstuk zijn we bij de behandeling van de identificatie tussen Christus en zijn gemeente, naast de moeilijkheden, ook op een aantal waardevolle inzichten uit Bonhoeffers werk uitgekomen. Dat zijn inzichten die mijns inziens een oplossingsrichting bieden voor de eerste drie probleemvelden die ik in de inleiding heb beschreven, namelijk de kerkelijke gemeenschap in het publieke domein (§1.1.1), als vindplaats van het heil (§1.1.2) en als methodisch startpunt van de theologie (§1.1.3). Het is dus vanuit een waardering voor Bonhoeffers ecclesiologie, voor de vermoede rijkdom aan inzichten daarin, dat ik aan deze thesis begonnen ben. Het is vanuit de vele overeenkomsten die ik tussen Bonhoeffer en Welker heb aangetroffen en vanwege de uitgewerkte pneumatologie van laatstgenoemde in zijn boek *Gottes Geist: Theologie des Heiligen Geistes*, dat ik beider visie op de Christuspresentie naast elkaar heb willen leggen. Zoals blijkt uit de waargenomen moeilijkheden zijn deze immers van pneumatologische aard, of preciezer gezegd: zij betreffen de verhouding tussen Christus' presentie op aarde en de Heilige Geest. Vanwege de overeenkomsten tussen beide theologen, heb ik grond gezien om vergelijkingen te trekken. In de eerste paragraaf behandel ik daarom een aantal van deze fundamentele overeenkomsten, die meteen een korte inleiding bieden in de pneumatologie van Welker. In de tweede paragraaf ga ik wat verder in op hoe Welker het werk van de Heilige Geest ziet vanuit de Bijbel. En in de derde paragraaf kom ik tot de kern van de vergelijking met Bonhoeffer, namelijk hoe Welker de kerk ziet in termen van Christus' presentie en het werk van de Geest. In de laatste paragraaf keer ik terug bij de geconstateerde moeilijkheden en kom ik tot een eigen evaluatie van de problematiek.

3.1 Opvallende overeenkomsten tussen Bonhoeffer en Welker

3.1.1 Gerafelde empirie en openbaring

Bij Bonhoeffer hebben we gezien dat hij de openbaring van God in Christus als uitgangspunt voor zijn theologische methode neemt, met als startpunt van theologiseren de empirische kerk die, in al haar gebrokenheid, als openbaringswerkelijkheid geloofd dient te worden (§2.3.1). Bij Welker tref ik een deels vergelijkbare manier van werken aan. Welker noemt zijn theologische methode 'realistische theologie'. Daarin wil hij de complexiteit van de werkelijkheid, die tot ons komt via verschillende 'ervaringsdomeinen', niet reduceren tot of vangen in een eenvoudig systeem. Een realistische theologie is sensitief voor de complexiteit en voor de pluraliteit die in de werkelijkheid gegeven is.¹⁴⁸ Deze pluralistische werkelijkheid valt uiteen in enerzijds desintegrerende pluralistische structuren en anderzijds 'leven stimulerende en verkwikkende' pluralistische structuren. Deze laatste zijn door de Geest opgebouwde krachtvelden, die onderling fundamenteel kunnen verschillen, waardoor eenheid en samenhang tussen de krachtvelden onmogelijk lijkt, maar die nooit in tegenspraak zijn met gerechtigheid, barmhartigheid en kennis van God als kenmerken van Gods Geest.¹⁴⁹ Hierbij denkt Welker aan bijvoorbeeld ervaringen van de Geest in de charismatische beweging, maar ook aan ervaringen van een meer middellijke, procesmatige werking van de Geest zoals aan te treffen in bevrijdings- en emancipatiebewegingen. Daarbij werkt Gods Geest ook integrerend tussen deze verschillende ervaringsdomeinen, herstelt verbroken gemeenschappen, verbindt groepen die tegenover elkaar staan, etc. Maar als er te snel naar 'het geheel' wordt gesprongen, zo waarschuwt Welker, dan schiet de theologie in de abstractie en wordt de Geest numineus, wat precies het manco is van de westerse, academische theologie. Naast dit radicaal starten bij de menselijke ervaring van de complexe werkelijkheid, wil Welker in zijn methode de goddelijkheid van God serieus nemen en balanceert hij de empirische benadering van de theologie met een meer klassieke, reformatorische en dialectische theologie 'van boven'. Dat wil zeggen dat de kennis van wie God is niet opkomt uit de zojuist beschreven, complexe werkelijkheid, maar gegeven is in

148 Welker, *Gottes Geist*, p. 12: "Eine realistische Theologie ist eine auf verschiedenartige Erfahrungszusammenhänge bezogene und für deren Differenzen sensibilisierende Theologie, die sich gerade in diesen vielfältigen und komplexen Bezug auf die Wirklichkeit Gottes und die von Gott beabsichtigte geschöpfliche Wirklichkeit auszurichten sucht."

149 Idem, pp. 12-13.

Gods openbaring. Het midden vindt hij in zijn theologie van de Heilige Geest, omdat God enerzijds werkt in zijn schepping (in de empirie) en wij anderzijds deze geest maximaal leren (her)kennen als *Gods* Geest door zijn openbaring in Christus.¹⁵⁰

Beide theologen, Bonhoeffer en Welker, willen de empirie, de voorhanden werkelijkheid, dus uiterst serieus nemen. Ze delen hun aversie voor het denken dat abstract wordt en niet met beide voeten op empirische grond staat. Het is juist in deze gerafelde, imperfecte, gedesintegreerde werkelijkheid dat God aan en in de mens werkt door zijn Geest. Een belangrijk eerste verschil tussen beide theologen is dat Bonhoeffer *begint* bij de openbaring van God in Christus, en in de nieuwe schepping die in Christus is gerealiseerd. De Geest is belangrijk en noodzakelijk, maar werkt om deze werkelijkheid aan en in de gelovigen en de *sanctorum communio* te actualiseren. De Geest is zo volgend op en instrumenteel voor de actualisatie van een werkelijkheid die er reeds in Christus is. De Geest actualiseert de Christuswerkelijkheid, bouwt de kerk steeds opnieuw op in de tijd.

Bij Welker lijkt de Geest het primaat te krijgen. Deze werkt in verschillende contexten, bouwt aan krachtvelden die weer inwerken op andere krachtvelden, en het is aan de gelovige en de kerk om deze werkzaamheid te signaleren en hieraan bij te dragen als dragers van Gods Geest.¹⁵¹ Dit zegt overigens nog niets over Welkers visie op het werk en de persoon van Christus, maar wel over de volgordelijkheid tussen het werk van de Geest en de plaats van de kerk. Uit Welkers methode kunnen we afleiden dat de Geest waait waarheen Hij wil en dat er daar kerk is waar zij deelheeft aan dit werk van de Geest. De Geest heeft voorrang en bezit een veel grotere mate van vrijheid en zelfstandigheid ten opzichte van de kerk, dan bij Bonhoeffer het geval is. Tussen de kerk en het werk van de Geest ligt er bij Bonhoeffer een direct noodzakelijk verband, er is geen werk van de Geest zonder dat er meteen ook gemeente is waar het Woord klinkt. Dit is voor Welker niet het geval, zo lijkt het. Bij Bonhoeffer is de Geest sterker verbonden aan de empirische kerk.

3.1.2 Het geïsoleerde individu en de gemeenschap als geest

Zoals voor Bonhoeffer, geldt ook voor Welker, dat het theologisch serieus nemen van de empirische werkelijkheid waarin God is ingegaan en steeds opnieuw ingaat en er

¹⁵⁰ Idem, pp. x-xi.

¹⁵¹ Deze gedachte treffen we ook aan in 'Together Towards Life', zie §1.1.4.

voortdurend op inwerkt door zijn Geest, betekent dat de empirische wetenschappen (maar ook normatieve wetenschappen zoals de filosofie) volop ingezet kunnen worden in de theologie. Deze inzichten dienen echter wel getoetst te worden aan de openbaring in Christus. Voor beide theologen is de sociologie en sociale filosofie in het bijzonder interessant, omdat zij de verhouding tussen God en mens(en), waarover de theologie spreekt, in categorieën van relationaliteit en socialiteit willen zien en beschrijven. Dat is dus ook in termen van *gebroken* socialiteit. De zonde heeft gevolgen voor de sociale formatie. De overeenkomst tussen Bonhoeffer en Welker is opvallend. Ze worden duidelijk als we naar hun gebruik kijken van de begrippen zonde, 'Kollektivperson', objectieve geest en 'emergente' werkelijkheid.

3.1.2.1 Isolatie en het probleem van 'lawaaï'

Bonhoeffer ziet de zonde van de mens als oorzaak van de isolatie van de enkeling. De enkeling komt los te staan van God en van zijn naaste. Deze isolatie leidt tot fragmentatie van gemeenschap en corrumpeert de sociale formatie, zoals deze oorspronkelijk bedoeld is door God. "Geen mens komt hier het alleen-zijn nog te boven, ieders stem blijft zonder echo of weerklink."¹⁵²

Het ontbreken van weerklink, van resonantie staat centraal in Welkers beschrijving van wat hij noemt "de westerse geest," die hij tegenover het werk van de Heilige Geest plaatst. Deze westerse geest is expansief van aard en heeft de meeste samenlevingen in meer of mindere mate beïnvloed. Hierbij denkt hij aan kenmerken als consumentisme, doorgeschoten individualisme en uitbuiting van de aarde. Met behulp van denkers als de socioloog Niklas Luhmann en de sociaalcriticus Christopher Lasch, komt Welker tot de conclusie dat moderne samenlevingen zichzelf in gevaar brengen door een proces van systematische, interne dissociatie. Dit is een gevolg van de "functionele differentiatie van haar subsystemen". Het leidt tot een gedifferentieerde werkelijkheid, niet tot één publieke sfeer, maar tot een pluraliteit aan publieke sferen met verschillende belangen en sturende principes. De subsystemen die in hoge mate verzelfstandigd zijn vanwege hun eigen complexiteit, kunnen weliswaar alarm slaan, maar dit resoneert niet bij de andere subsystemen, maar leidt tot 'lawaaï'. Een overkoepelende orde is opgegeven en de

¹⁵² Bonhoeffer, *De levende kerk*, p. 76.

samenleving heeft niet langer een midden, een centrum. De massamedia pretendeert die eenheid nog wel, maar dit is uiteindelijk een fictie.¹⁵³ Daarnaast en hiermee samenhangend is er nog een probleem dat de moderne samenleving bedreigt: het narcistische individu. Dit individu kent een leegte waarvoor zij wegvlucht, parallel aan de gedifferentieerde samenleving die ook geen kern meer kent en die zij heeft geïnternaliseerd. In de conflicterende subsystemen waarin zij aanwezig is, ontstaat een identiteit die zich steeds terughoudt en steeds afhaakt. In haar tragische eenzaamheid en zelfgewilde terugtrekking uit de wereld, vindt deze individu slechts 'vluchtige momenten van zelf-stabilisatie'.¹⁵⁴

Deze problematiek van isolatie en fragmentatie troffen we in een andere gedaante in Bonhoeffers *Sanctorum Communio* aan als het Lutherse *cor curvum in se*. En troffen we in de *Ethik* een kritiek op de gedachte van meerdere, botsende werkelijkheden (christelijk en profaan, natuur en bovennatuur) en de noodzaak om een mens uit één stuk te zijn, dan zien we die kritiek in Welkers analyse van de westerse geest terugkeren. Alleen lijkt zijn analyse nog vele malen complexer en verder geproblematiseerd, vanwege een veelvoud aan pluralistische werkelijkheden (van de ene Geest en andere geesten). Een mens te zijn uit één stuk waar Bonhoeffer van spreekt in de *Ethik*, lijkt haast een onmogelijkheid te zijn geworden. Hier zien we de effecten van het postmodernisme op het denken van Welker, dat volgens hem een sensitiviteit heeft voor het bestaan van deze verschillende 'realiteiten,' die niet in een eenheid kunnen worden ondergebracht. Het postmodernisme richt zich op 'emergente' veranderingsprocessen met een goed oog voor de verscheidenheid en het ontbreken van één perspectief.¹⁵⁵ Mijns inziens legt Bonhoeffer echter wel een vergelijkbare contextuele gevoeligheid aan de dag door zijn gebruik van het begrip objectieve geest.

3.1.2.2.1 Hegels geestbegrip

De contextuele gevoeligheid van Welker en Bonhoeffer en hun oog voor de complexiteit van de socialiteit, namelijk dat groepen mensen entiteiten vormen die op hun beurt de individuele mensen weer vormen, zijn kenmerkend voor beide theologen. De gezamenlijke oorsprong hiervan moeten we naar mijn idee zoeken bij Hegel. In de woorden van Welker,

153 In dit verband is het interessant om te wijzen op het huidige fenomeen van 'fake news', wat te pas en te onpas wordt gebruikt, dat de betrouwbaarheid en daarmee de resonantie van de massamedia ondermijnt.

154 Welker, *Gottes Geist*, pp. 38-45.

155 Idem, pp. 47-48.

als hij de waarde van Hegels geestbegrip boven die van Aristoteles plaatst (daarover later meer):

Auf diesem Problemniveau bietet sich zunächst Hegels Geistphilosophie, die die Kräfte der Sozialität, die Entwicklungsdynamiken materialer Weltzustände erfaßt und beschreibt, als eine weit überlegene Alternative an. Der Geist ist nicht nur als gedankliches Selbstverhältnis, sondern auch als *reales, materielles Sich-selbst-Hervorbringen und Sich-selbst-Thematischwerden* zu verstehen; er ist nicht nur als Selbstverhältnis des Individuums, sondern auch als komplexes Selbstverhältnis einer geschichtlichen Welt aufzufassen. Insofern ist Geist das wahre und vollendete Gemeinschaftsprinzip. Der Geist kann, wie die Phänomenologie des Geistes formuliert, bestimmt werden als »Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist«. »Geister« unterschiedlicher Komplexität von der Freundschaft bis zur Weltgesellschaft gilt es in ihren Differenzen und ihren hierarchischen Zusammenhängen zu erfassen.¹⁵⁶

Het is Hegels filosofie van de geest die het voor zowel Bonhoeffer als Welker mogelijk maakt om de sociale formatie van gemeenschappen (dus ook de kerk) te zien in termen van geest. Voor beide theologen is het van cruciaal belang om 'Kollektivpersonen' te kunnen denken, dat wil zeggen gemeenschapsvormen waarbij het 'wij' een 'ik' vormt met een zekere zelfstandigheid ten opzichte van het 'wij' en dus persoon wordt, waartoe andere personen zich weet hebben te verhouden. In een later verschenen artikel roemt Welker de ecclesiologie van Bonhoeffer, juist vanwege diens kritische inzet van Hegels geestbegrip, als geniaal en de meest overtuigende ecclesiologie uit de twintigste eeuw. Volgens Welker is het dialogische personalisme ('Ich und Du') er niet in geslaagd om de verhouding tussen God en mens en de mensen onderling goed te vatten. Het neemt het kwalitatieve onderscheid tussen God en mens enerzijds en tussen mensen onderling anderzijds onvoldoende mee. Het biedt daarnaast onvoldoende mogelijkheden om complexe gemeenschapsvormen te kunnen vatten, zoals vloeibare sociale vormen versus vaste, georganiseerde en geïnstitutionaliseerde vormen. Volgens Welker vormt Bonhoeffer hierin een uitzondering op de regel. Bij Hegel haalt hij het geestbegrip vandaan met een structuur van "een ik, een wij, en een wij, dat ik is." Maar met het besef dat deze structuur gemakkelijk leidt tot het homogeniseren van de erin vervatte mensen. Daartegenover zet Bonhoeffer het door God gewilde individu (in zijn structurele geslotenheid, zoals we hebben gezien), zonder op te

¹⁵⁶ Idem, p. 270.

geven dat de mens niet alleen individu is, maar in complexe sociale verhoudingen is ingebed en zelfs geconstitueerd (in zijn structurele openheid).¹⁵⁷

Bonhoeffer en Welker gebruiken beiden dus een geestbegrip dat teruggaat op Hegel om het proces van sociale formatie te kunnen begrijpen. Gemeenschappen (van klein tot groot) ontvangen in dit proces een eigen handelingscentrum en worden tot 'Kollektivperson'. Welker spreekt in dit verband liever van 'öffentlich Person', waarover straks meer (§3.3.1). Zoals we zagen is bij Bonhoeffer de werking van de objectieve geest de manier waarop hij deze sociale formatie beschrijft. Deze geest is afhankelijk van zijn dragers, dat zijn de mensen die bijdragen aan het geheel, er invloed op uitoefenen en erdoor beïnvloed worden. Het biedt een instrumentarium waarmee de wereldwijde verschillen tussen de ene cultuur en de andere, tussen de ene familie en de andere, tussen de ene kerk en de andere, goed te verklaren en te waarderen zijn. Welker gaat in dit opzicht nog een stap verder door te wijzen op de emergentie (het opkomen) van pluralistische structuren. Hij karakteriseert emergentie als "Konstellationen, Zustände und Strukturen, deren Auftreten nicht aus vorausgehenden Konstellationen, Zustände und Strukturen abgeleitet werden kann, obwohl sich mannigfaltige, beide Zustände bestimmende Elemente in ihnen durchhalten. Von emergenten Ebenen der Realität aus »wird die Welt neu gesehen«." ¹⁵⁸ Deze opgekomen structuren bestaan dus wel uit allerlei elementen van voorgaande structuren, maar zijn daar niet langer toe te herleiden. We kunnen het ons voorstellen als niveaus in ontwikkeling. Bij het bereiken van een nieuw niveau van emergentie, kan men niet meer terug naar het niveau dat eraan voorafging. Eigen aan deze emergentie is ook dat hogere niveaus van emergentie (wat niet moreel moet worden opgevat) een hogere complexiteit bezitten dan de optelsom van de complexen waar zij uit voortkomen. Als je dit nu toepast op sociale, culturele veranderingsprocessen, zoals Welker doet, dan kunnen we ons voorstellen dat deze emergente structuren *pluralistisch* van aard worden. Zij bereiken niveaus van complexiteit en 'onherleidbaarheid' die ervoor zorgen dat de gemeenschappelijke grond met andere structuren verloren gaat, waardoor onderlinge ruis of zelfs lawaai ontstaat. Of Bonhoeffer momenten erkende in de werking van de objectieve geest, waarin een nieuw niveau werd bereikt waar men niet meer achter terug kon, kan ik niet opmaken uit de lezing

157 Welker, 'Karl Barths und Dietrich Bonhoeffers Beiträge', p. 120 en p. 123.

158 Welker, *Gottes Geist*, p. 38 (noot 1).

van zijn werk. Wel erkent hij het belang van conflicterende 'willen', van botsende belangen, bij het tot stand komen van en beïnvloeden van de 'Kollektivperson'. God heeft namelijk zowel de enkeling als de gemeenschap gewild, in al hun onderlinge diversiteit (tussen de enkelingen onderling, tussen de gemeenschappen onderling, tussen enkeling en gemeenschap).¹⁵⁹ De dialectiek van Hegel, van these en antithese naar synthese, lijkt bij beide theologen niet ver weg. Maar beiden hebben ook kritiek op Hegel.

3.1.2.2.2 Welker over Geest en geest

De geest van de westerse wereld is volgens Welker vaak verward met de Heilige Geest. Het is echter een geest van imperialisme en een angstige, defensieve houding, steeds op zoek naar onversneden (zelf)verzekerdheid. Deze geest verwijst niet naar Christus, maar naar zichzelf. Deze verwarring is volgens Welker te begrijpen als we kijken naar de ontwikkeling van het geestbegrip bij Aristoteles en Hegel. Kortgezegd komt het erop neer dat Hegel het inzicht van Aristoteles in de werking van de geest (*nous*) heeft opgepakt en uitgebreid. Het denken van wat gedacht wordt is een actuele activiteit waarin de geest zichzelf actualiseert. Dit is goddelijk, aldus Aristoteles.¹⁶⁰ De actieve geest maakt zichzelf objectief voor zichzelf en brengt dus scheiding in zichzelf aan. Hoe intenser het denken hoe voller en hoger de geest wordt. Hegel pakt deze gedachte op, met dit verschil dat hij Aristoteles bekritiseert omdat geest bij hem intellectualistisch blijft. Hegel legt de verbinding met tijd en ruimte, met het materiële. Hegel ziet de geest niet alleen als het zelfproducerende en zelfonderhoudende *denken*, maar als de *kracht van werkelijke zelfproductie van alle entiteiten ingeprent met dat denken* (mensen, staten, gemeenschappen, wereld). Zo denkt Hegel God in eenheid met de vergankelijke werkelijkheid.¹⁶¹

Welker neemt de verbinding tussen geest en werkelijkheid over van Hegel, maar met een fundamenteel kritiekpunt: de Geest van God gaat zeker in de concrete, aardse werkelijkheid in, werkt door de mensen heen, maar kenmerkt zich juist door zelfloosheid, verwijzend naar Christus, in plaats van dat de Geest gekenmerkt wordt door zelfverwijzing en zelfproductie.

159 Zie ook Van 't Slot, 'Ekklesiologische Gedanken', p. 15: "Bonhoeffer aber gehe über Barths Gedanken zur Lehre von der Kirche hinaus in dieser Hinsicht, dass er die Verschiedenheit sozialer Gestaltungen und personaler Eigentümlichkeiten einzelner Gemeindeglieder besser zu würdigen wisse als Barth, weil Bonhoeffer sie als bildend für unser immer wachsendes Kirchenverständnis betrachte."

160 Bonhoeffer, DBW1, p. 20: zie voor Bonhoeffers kritiek op Aristoteles' godsbegrip als onpersoonlijk.

161 Welker, Gottes Geist, pp. 262-279.

¹⁶² Het is volgens Welker onmogelijk in te zien hoe een dergelijke zelfgerichte geest een kracht tot verandering kan zijn, voor omkeer en een nieuw begin uit situaties van ellende. Integendeel, deze geestopvatting staat aan de basis van de door hem fel bekritiseerde westerse geest. De Heilige Geest daarentegen is gericht op “freie Selbstzurücknahme und Hingabe zugunsten anderer Geschöpfe.” Dit is geen vage numineuze presentie, want waar de Geest neerkomt op iemand, daar is meteen sprake van een domein van resonantie. Daar gaat iemand handelen ten behoeve van anderen, en getuigen van de presentie van de Geest, wat zijn gevolgen heeft voor de omgeving.¹⁶³ Daar klinkt geen lawaai of geschreeuw, volgt geen PR-offensief, nee, daar wijst de Geest naar de gekruisigde en opgestane Heer en wordt alleen zo aantrekkelijk en invloedrijk.¹⁶⁴ Hier komen we later op terug (§3.2).

3.1.2.2.3 Bonhoeffer over Geest en geest

Het is niet voor niets dat Barth Hegels filosofie duidt als ‘filosofie van het zelfvertrouwen’. In de 19^e eeuw was men onder de indruk van de menselijke vooruitgang op allerlei gebieden, van moraal tot wetenschap, van de culturele tot de politieke beschaving. Voor Hegel komt via het proces van these en antithese naar synthese, God in de geschiedenis tot zichzelf. Hoe verder de menselijke vooruitgang zich ontwikkelt, hoe meer Gods Geest zich verwerkelijkt heeft en hoe dichterbij het rijk van God is.¹⁶⁵ Het mag duidelijk zijn dat juist dit vooruitgangsoptimisme sneuvelde in de loopgraven van de Eerste Wereldoorlog.¹⁶⁶ Het was Barth die zijn theologische conclusies trok en de identificatie tussen menselijke geest en de Geest van God radicaal doorknipte.

Bij Hegel neemt de identificatie tussen Gods Geest en de cultuur (cultuurchristendom) dus steeds meer toe, God wordt als het ware steeds meer present in de geschiedenis. De werking van de Geest komt zo los te staan van bewust godsgeloof en van het Woord, met als gevolg dat het belang van de kerk voor de wereld ernstig gerelativeerd wordt. Het is precies op dit punt dat Bonhoeffer kritiek heeft op Hegel. Door potentialiteit als voorwaarde te nemen voor actualisatie, richt Hegel de blik de verkeerde kant op, namelijk richting de

¹⁶² Zie bijvoorbeeld: M. Welker, ‘The Spirit in Philosophical, Theological, and Interdisciplinary Perspectives’, in: M. Welker (ed.), *The Work of the Spirit. Pneumatology and Pentecostalism*, Grand Rapids: Eerdmans, 2006, pp. 221-232.

¹⁶³ Welker, *Gottes Geist*, p. 273.

¹⁶⁴ Idem, p. 203 en p. 273.

¹⁶⁵ Van der Brink, *Christelijke dogmatiek*, pp. 469-470.

¹⁶⁶ Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, p. 40: Tijdens deze oorlog sneuvelde een oudere broer van Bonhoeffer.

zichzelf denkende mens en daarmee ontkent hij impliciet dat het heil reeds objectief gegeven is in Christus. Anders gezegd, bij Hegel *wordt* Gods rijk, in plaats van dat het er al in Christus *is*. Bij Hegel ontvouwt God zichzelf in de geschiedenis van de wereld en komt zo tot zichzelf, in plaats van dat God zich in de geschiedenis heeft geopenbaard, zichzelf restloos heeft gegeven in de Zoon. Door Hegels 'Gott als Gemeinde existierend' (lees: Gods Geest als absolute geest) te vervangen door 'Christus als Gemeinde existierend', beperkt Bonhoeffer de werkzaamheid van de Geest tot het lichaam van Christus en snijdt hij de pas af naar een vorm van cultuurchristendom, naar een verstaan van Gods Geest die de hele (westerse) cultuur naar een steeds hoger plan tilt. Mawson wijst er in dit verband op dat Bonhoeffer door deze aanpassing voorkomt dat Christus en de gemeenschap "might be seen as simply manifestations of Spirit, moments within Spirit's movement and self-realization in and through the world."¹⁶⁷ Voor Bonhoeffer komen God en mens samen in Christus en niet in de Geest van God, zoals bij Hegel. Tegelijk echter, behoudt Bonhoeffer op deze manier een mate van identificatie tussen de Heilige Geest en de objectieve geest van de gemeente. In zijn pneumatologie wordt deze objectieve geest 'gebruikt' door de Heilige Geest, de objectieve geest van de 'Kollektivperson' van Christus wordt door de Heilige Geest geheiligd. Dit gebeurt in verborgenheid en kan alleen in geloof worden aanvaard. Bij Welker komt de levengevende Heilige Geest *tegenover* andere geesten te staan, die desintegrerend op de gemeenschap inwerken, waarvan de westerse geest wereldwijd de grootste boosdoener is. Geest en geest zijn te herkennen en te onderscheiden aan dat wat ze (zichtbaar) bewerkstelligen. Bonhoeffer beschouwt en gebruikt de werking van de objectieve geest als een *neutraal* gegeven, namelijk als principe voor sociale formatie. De Heilige Geest maakt vervolgens gebruik van de gegevenheid van deze objectieve geest. En de Geest wil ook niet anders, want God en mens komen hier in wederzijdse vrijheid samen. En zodoende heiligt de Geest de objectieve geest, overigens zonder dat deze heiligheid zichtbaar wordt. Dit alles blijft immers verborgen voor het menselijke oog, maar kan alleen in geloof worden aanvaard. Bonhoeffer denkt hier aan de empirische structuur van de kerk (haar ordening, de ambten, de rituelen, etc.).

¹⁶⁷ Mawson, *Christ existing as community*, p. 140.

Het gaat Bonhoeffer dus om het *vertrouwen* dat de Geest in en door de kerk werkt. Het gaat Welker daarentegen om de *onderscheiding* van de geesten.¹⁶⁸ waar bouwt de Heilige Geest aan domeinen van resonantie en waar dreigt de werkelijkheid uiteen te vallen? Worden bepaalde emergente, pluralistische structuren door de Heilige Geest of door een kwade geest opgebouwd? De filosoof Hegel biedt Welker de bril om de werkelijkheid te kunnen verstaan, maar diens filosofie is tegelijk de meest heldere uitdrukking van wat de westerse geest juist tot kwade geest maakt, namelijk haar zelfgerichtheid.¹⁶⁹ Het is een geest die zeer expansief, krachtig en tegelijk desintegrerend is.

Samenvattend: waar de werking van de geest, het samengaan tussen de Geest van God en de menselijke geest in de ontvouwing van de geschiedenis, bij Hegel de hele cultuur betrof, daar localiseerde Bonhoeffer deze beweging alleen in 'Christus als Gemeinde existierend.' Welker lijkt, met de gave van onderscheiding van de geesten, de Geest van God ook cultuurbreed te willen zien, maar nu naast de werkzaamheid van kwade geesten, waarvan de westerse geest veruit de meest schadelijke lijkt te zijn. Waar we bij Hegel een optimistische eenheid aantreffen, zien we bij Welker een voortdurend complexe wisselwerking tussen levenstimulerende structuren van de Heilige Geest en desintegrerende structuren, vooral in gang gezet door de westerse geest.

3.2 De Heilige Geest als startpunt in de theologie

Zoals we hebben gezien signaleert Welker een multicontextuele, pluralistische werkzaamheid van de Heilige Geest in deze wereld. De *ervaring* van de kracht van God is een belangrijk motief in deze aanpak. In de moderniteit is onze afstand tot God enorm geworden, vooral in het westen. Het is daarom niet vreemd dat Welker de ervaringen van de Geest, zoals we zien in de Pinksterbeweging wereldwijd, serieus wil nemen. Voor zijn pneumatologie gaat hij dan ook eerst op zoek naar de primaire getuigenissen over de Geest van God. Primair zijn de getuigenissen die we in de Bijbel vinden, secundair de getuigenissen buiten de canon (denk bijvoorbeeld aan ervaringen van de Geest vandaag de dag). Ook hier treffen we de realistische methode van Welker aan. Zijn aanpak is 'empirisch', van onderop, dat wil zeggen: de verschillende ervaringen van de Geest waarvan in de Bijbel verslag wordt

¹⁶⁸ Welker, *Gottes Geist*, p. 88.

¹⁶⁹ Idem, p. 261: "den gedanklich wohl am tiefsten durchdrungenen und kulturell einflußreichsten Erkenntnissen »des Geistes« der abendländischen Welt, die wir den Philosophen Aristoteles und Hegel verdanken."

gedaan, wil hij laten staan voor wat ze zijn, zonder de verschillen uit te vlakken of al te snel in een theologische mal te vatten.

Welker begint zijn onderzoek naar de eerste ervaringen van Gods Geest, die hij aantreft in de Bijbel. Hij noemt deze ervaringen onduidelijk. Toch kan hij al enkele kenmerken van de Geest benoemen: bevrijding, herstel van solidariteit, behoud te midden van uitzichtloos lijden, publieke transformatie van structuren van macht, onderscheiding tussen boze, desintegrerende geesten en Gods Geest (profetische kennis), bijdrage aan Gods presentie (bouw van de Tempel).¹⁷⁰ In met name de teksten uit Jesaja (lijdende dienstknecht, etc.) ziet Welker de Geest meer contour krijgen. De drager van de Geest, de Messias, zal de wet vervullen. Deze wet valt uiteen in drie delen: gerechtigheid, barmhartigheid en de kennis van God. Deze drie hangen samen, valt één eruit, dan is de wet niet gehouden. In de vervulling van de wet door de Messias worden deze drie universeel verspreid, dat wil zeggen beschikbaar voor alle volken. Dit zal niet met stemverheffing en een imago-offensief gebeuren, als van een held, maar over Hem wordt gezegd: “Hij zal niet schreeuwen op straat”. Deze persoon zal autoriteit ontvangen als iemand die publiek machteloos is, lijdt en wordt geminacht. Juist en alleen zo kan Hij de volken verzamelen. Deze universaliteit van de Geest wordt duidelijk gemaakt aan de hand van de Geest die wordt uitgegoten “vanuit de hemel”, zoals regen dat uit de hemel neervalt het hele landschap doet opleven. De Geest is niet gebonden aan een particuliere plaats of tijd, maar wordt wel concreet in die plaats en tijd. Imperialistische monoculturen worden opgeschud en veranderd. Aan de hand van Joël 2 en 3 zien we dat allen in al hun verscheidenheid (dochters en zonen, jong en oud, slaven en slavinnen) profetische kennis zullen ontvangen door de Geest, ze ontvangen – in de woorden van Welker - het vermogen om met elkaar en voor elkaar Gods realiteit en toekomst te openen (een wisselwerking die leidt tot emergentie van een nieuwe werkelijkheid). De Geest is ook de Geest van de schepping, maar ook hier wil Welker niet vervallen in filosofische abstracties als alomtegenwoordigheid (ubiquiteit), maar wil hij spreken van de *adem* van God. Zonder adem is er dood en ontbinding. De Geest is daar waar leven is en gemeenschap,

170 Idem, pp. 58-108.

en niet waar ontbinding is van leven en gemeenschap. De Geest werkt in en door mensen (die eindig en imperfect zijn) en maakt het zo tevens tot getuige hiervan.¹⁷¹

De drager van de Geest kennen en belijden wij in Jezus Christus. Het is hier dat de Geest echt concreet en manifest wordt. Hierbij is het van belang te zien dat het openbaar of publiek (*öffentlich*) worden van Jezus weliswaar plaatsvindt tijdens zijn leven, maar dat dit pas ten volle gebeurt na zijn kruis en opstanding. We zien Jezus boze geesten uitdrijven, mensen worden bevrijd uit uitzichtloze situaties van lijden. Kenmerkend aan deze boze geesten is dat zij tot desintegratie leiden, van individuen en gemeenschappen. Opvallend daarbij is ook het stiltebevel, die Welker interpreteert in het licht van eerdergenoemde profetie van Jesaja: Jezus wil niet bekend worden als de grote wonderdoener. Alleen door de ervaring en kennis van het kruis en de opstanding van Christus is het mogelijk om de identiteit van Jezus *zonder* vertekening publiek te maken, zonder alle vertekeningen die het komen en samengroeien van Gods heerschappij verhinderen. Alleen met het kruis wordt het duidelijk dat Jezus Christus, de drager van de Geest, personen en groepen van alle tijden en plaatsen, wil bevrijden uit de klauwen van de zonde. Na de openbaring van Jezus' identiteit herkennen mensen zich in een pluriforme unanimité van de machteloze en hulpeloze wereld, gevangen en verblind door de zonde. Ook wordt het mogelijk dat zij herkennen dat dit offer hun plaats heeft ingenomen om zo bevrijd te worden. De gekruisigde en opgestane Geestdrager verzamelt op steeds nieuwe wijze de gemeenschap van hen die genezen zijn.¹⁷²

Het is in dit verband interessant om naar Welkers visie op de werking van zonde te kijken. Volgens Welker is de zonde het gedrag waardoor "de fundamenten voor levenscheppend gedrag en de mogelijkheden voor berouw" vernietigd worden. De zonde zorgt voor kettingreacties die de mens steeds meer bindt en verknoopt in een situatie waar hij zichzelf niet meer uit kan redden. Hier herkennen we tevens een emergente werking van kwade geesten: de klauwen van de zonde kunnen niet meer op eigen kracht ontknoopt worden. Alleen vergeving van de zonden kan deze voortgang van de zonde afbreken, aldus Welker.¹⁷³

171 Idem, pp. 109 – 173.

172 Idem, pp. 214-240.

173 Idem, pp. 291-292

De Geest verkrijgt en behoudt zijn helderheid in zoverre de Geest van God wordt ervaren, herkend, geloofd en gedefinieerd *als de Geest van Jezus Christus*. “Der verheißene Geist der gerechtigkeit und des Friedens gewinnt Gestalt als die Kraft, die den messianischen Geistträger einsetzt.”¹⁷⁴ De Geest is herkenbaar vanuit het perspectief van de onbaatzuchtigheid (zelfloosheid) van Jezus, vanuit zijn genezing en bevrijding van concrete, lijdende mensen, vanuit Christus’ aankondiging en vestiging van Gods rijk, vanuit zijn dood aan het kruis, en vanuit het perspectief van de verlorenheid en bevrijding van de wereld zoals deze zichtbaar wordt in dit proces.¹⁷⁵

Door het primaat bij de pneumatologie te leggen, is het de Geest die bevrijdend handelt op een krachtige, maar niet dominante wijze. De aard van de Geest wordt ten volle openbaar in de persoon en het werk van Christus. Door het benadrukken van het pneumatologisch gezichtspunt dreigt mijns inziens Welker over te hellen naar de subjectieve kant van de ‘Gratwanderung’ (zie §2.4.2). Het menselijke antwoord dreigt voorwaarde te worden voor de kracht van de werking van God in de wereld, het procesmatige van Gods handelen lijkt allesbepalend te worden voor de Godsleer. Welker probeert hieraan te ontkomen door te spreken over het uitbalanceren met een theologie ‘van boven.’ Maar dit lukt hem mijns inziens niet, omdat hij als het ware niet achter de getuigenissen van mensen wil treden, vanwege zijn empirische benadering. Immers, de Bijbel is uiteindelijk dat: getuigenissen van mensen over de ervaring van God door zijn Geest. Deze observatie leidt voor mij tot een eerste ‘stopbordje’ voor de verdere ontwikkeling van Bonhoeffers visie op de presentie van Christus’ buiten de kerk, deze theologische afslag moeten we niet nemen. Een correctie hierop moet niet plaatsvinden door, in de mate waarin Welker dit doet, het pneumatologische gezichtspunt te benadrukken ten koste van het objectieve heil dat in Christus ontvangen is, eens en voor altijd. In het verlengde hiervan zou een belangrijk kritiekpunt kunnen zijn van Bonhoeffer richting Welker: als heil en bevrijding in potentie (want mede-afhankelijk van menselijk handelen) verwerkelijkt kunnen worden, maar niet reeds volledig zijn gerealiseerd in Christus, komt dan de heilszekerheid niet in gevaar? Op

174 Idem, p. 206.

175 Idem, p. 206vv.

deze vraag kunnen we pas antwoord geven als we een beter zicht hebben op hoe Welker de verhouding tussen de Geest en Christus ziet (§3.3).

3.3 De *sanctorum communio* als publiek persoon van Gods Geest

Nu we de grond voor de vergelijking tussen Bonhoeffer en Welker hebben vastgesteld en enig inzicht hebben gekregen in de pneumatologie van Welker, is het zaak om ons weer te richten op de oorspronkelijke vraagstelling van deze thesis. Parallel aan het tweede hoofdstuk, wil ik hier ook eerst kijken hoe Welker de presentie van Christus ziet in de kerk, om vervolgens te komen tot een analyse hoe Christus' aanwezigheid daarbuiten voor te stellen is. Deze analyse kan ten slotte een kritische spiegel vormen voor de enigszins problematische, want te zeer beperkte presentie van Christus, zoals voorgesteld in *Sanctorum Communio*.

Voor de beantwoording van onze vraagstelling moeten we nu eerste de verhouding tussen de Geest en Christus helder krijgen. De Heilige Geest is de publieke persoon die op Jezus Christus wijst, zo stelt Welker. Het begrip 'publiek persoon' leent Welker van de eerdergenoemde socioloog Luhmann. Mensen ontvangen de kenmerken van persoon-zijn alleen door gevormd te worden in een netwerk van relaties. De persoon geeft mede vorm aan dit netwerk, maar dit netwerk vormt de persoon net zo goed. Als persoon staan we in netwerken of domeinen van resonantie, pas dan wordt het handelende centrum 'persoon'. We hebben slechts ten dele invloed op dit domein van resonantie, die ons persoon-zijn constitueert. We kunnen nooit de veelheid aan perspectieven op ons in een eenheid vatten, maar het is die eenheid die ons 'publieke persoon' constitueert.¹⁷⁶ De Heilige Geest dient nu als volgt begrepen te worden, zo stelt Welker, namelijk als:

die vielgestaltige Einheit der Perspektiven, der Beziehungen auf Jesus Christus und der gesprochenen und gelebten Zeugnisse von ihm. In dieser Hinsicht ist der Geist eine Einheit, an der wir teilhaben, die wir mitkonstituieren können. Er ist der Resonanzbereich Christi. Er ist die öffentliche Person, die dem Individuum Jesus Christus entspricht.¹⁷⁷

De Heilige Geest is dus het resonantiebereik van Christus. Door haar getuigenissen, in woord en daad, resoneert de *sanctorum communio* Christus en constitueert zij mede de Geest van

¹⁷⁶ Idem, p. 288.

¹⁷⁷ Idem, p. 289.

God zelf. De Geest correspondeert met de individuele persoon van Jezus Christus, verwijst dus niet naar zichzelf, en constitueert zo de publieke persoon die op Christus wijst. Door de zelfloosheid van de Geest en de verwijzing naar Christus, komt de vraag op wie dan het handelende centrum is van deze persoon. De individuele persoon van Jezus Christus is het handelende centrum, stelt Welker.¹⁷⁸ In de argumentatie komen we nu uit bij de gemeenschap van geheiligden, de *sanctorum communio*:

Diese Gemeinschaft der Geheiligten verweist immer neu auf die selbstlose Person des Gekreuzigten. Sie ist zum Ausstrahlungsbereich und zum Resonanzbereich, zur vielfältigen Vergegenwärtigung dieser Person unter den Bedingungen irdischen, endlichen Lebens bestimmt. Indem sie Anteil hat am »Geist Christi« und damit »eins ist mit Christus«, konkretisiert und realisiert sich in ihr die *öffentliche Person des Geistes Gottes*.¹⁷⁹

De gemeenschap van geheiligden is dus aangewezen om het resonantiebereik van de zelfloze persoon van de Gekruisigde te zijn, naar wie zij steeds opnieuw verwijst, om zo zijn persoon present te stellen. Op die manier heeft zij deel aan de Geest van Christus en concretiseert zij de publieke persoon van Gods Geest. Nu komen we bij een probleem uit, die we ook bij Bonhoeffer tegenkwamen. In plaats van een gelijkstellingsteken tussen de *sanctorum communio* en Christus, gaat het hier om een mogelijk gelijkstellingsteken tussen deze gemeenschap en de Geest van God. Het gaat Welker dan ook om een innige verbinding tussen de mensen en de Geest: "daß dieser Geist aber dennoch im fleischlichen, vergänglichen, irdischen Leben, an ihm und durch es wirken und gerade so die Herrlichkeit Gottes bezeugen."¹⁸⁰ Maar, zo stelt hij duidelijk: de Geest van God is de kracht die het lichaam van Christus nieuw leven inblaast en onderhoudt, niet de *sanctorum communio* zelf.¹⁸¹

We kunnen in het geval van Welker van een christologische pneumatologie spreken. Hij waakt ervoor om een pneumatologie te schrijven waarin op de een of andere manier alles

178 Idem, p. 287.

179 Idem, p. 286.

180 Idem, p. 310.

181 Idem, p. 287.

en allen inschakelt in zijn werk. Welker wijst dan op de zelfloze, verachte en lijdende Messias, waar de Geest op rust.¹⁸²

Mensen die zijn ingelijfd door de Geest gaan niet langer voor hun zelfbehoud, voor hun zelfgekozen isolement, maar zij trekken zich terug ten bate van de ander. Welker is zeer kritisch op de geest van het westen, de geest van het Avondland, zoals we al zagen. Om te begrijpen wat de bevrijding uit die geest door de inlijving in de gemeenschap van geheiligden betekent, citeer ik hem hier:

Indem Menschen in diese Gemeinschaft hineingenommen werden, wird für sie und durch sie ihr Abgeschlossensein als schwache, konsumeristisch korrumpierte, massenmedial berauschte und öffentlich resonanzlose Individualitäten gelöst. Relativiert wird ihre Einbindung in wirtschaftliche, politische, ethnische und andere Systeme und Teilsysteme, die in allen Außenoperationen primär ihre vordergründige Selbsterhaltung betreiben und ihre Selbstdurchsetzung beständig vorordnen.¹⁸³

De Geest van God werkt dus tegen de zelfvernietiging in, tegen de structuren van zelfbehoud. De Geest van gerechtigheid, van barmhartigheid, van vrijwillige terugtrekking in liefde, de Geest van bevrijding van zelfvernietigende neigingen, de Geest van geldig leven (zoals Welker dit noemt) is echter niet alleen aan het werk en te vinden in de zichtbare kerken. De Geest wordt ook herkenbaar in de kerkelijke *omgevingen*. Maar kerken zijn net zo goed bezig met hun vleeselijk zelfbehoud en zijn gecorrumpeerd door de westerse geest, aldus Welker, en kunnen gevangen zitten in vele vormen van lafhartigheid en flauwe berusting. De kerk heeft behoefte aan onderscheiding der geesten om dit te voorkomen.

De Geest kan ook voorbij het resonantiebereik van de gemeenschap der heiligen werken. Dit is vergelijkbaar met de geestuitdrijvingen door Jezus, die individuele mensen en hun gemeenschappen daarmee kans gaf om opnieuw te beginnen en te werken aan een levengevende structuur. De Geest heeft zo bij Welker een onafhankelijke positie gekregen ten opzichte van de getuigenissen van de gelovigen.

De kerk van alle plaatsen en tijden kan soms als armzalig overkomen, maar het is de kerk. Te midden van de corruptie en nietszeggendheid, is het de Geest van God die mensen samenbrengt in gemeenschap met Christus. Het is de vergeving van zonden die de eenheid

¹⁸² Idem, p. 310.

¹⁸³ Idem, p. 283.

van mensen met God scheidt. De vergeving van zonden maakt de wereld-overkomende kracht van offer en vrijwillige zelfterugtrekking wakker. Een kracht die voortgaat vanuit de gemeenschap van geheiligden in een zelfbedreigende wereld. De gemeenschap voor wie de uitsluiting van Gods Uitverkorene, de uitstoting van de lijdende Rechtvaardige een basiservaring is geworden. Deze gemeenschap van geheiligden wijst voortdurend op nieuwe manieren naar de zelfloze persoon van de Gekruisigde. Deze gemeenschap heeft de *roeping* om zijn domein van invloed en resonantie te zijn. Het heeft de *roeping* om dit in het aardse, eindige leven te doen. In zoverre zij een deel heeft in de Geest van Christus en dus één met Christus is, is de publieke persoon van Gods Geest geconcretiseerd en gerealiseerd.

Het mag duidelijk zijn dat ook rond het begrip van de *sanctorum communio* er opnieuw de nodige overeenkomsten zijn met Bonhoeffer. Zo doet de vrijwillige terugtrekking van jezelf ten bate van anderen, met de verwijzing naar kruis en opstanding, sterk denken aan het principe van 'Stellvertretung' bij Bonhoeffer: wat buiten ons en voor ons door Christus is gedaan (en wat wij niet zelf kunnen), wordt omgevormd tot een levensprincipe van zijn gemeente. Ook is er de overeenkomst met de *Ethik* in de opdracht om te getuigen. Of het nu om de actualisering van de Christuswerkelijkheid gaat, of om het resonantiebereik van Christus. Tevens is het opvallend dat beide theologen voluit erkennen dat het werk van de Geest in en door mensen, niet te scheiden is en mag worden van de menselijke werkzaamheid, die eindig en vergankelijk is. Welker waarschuwt daarbij voor kwade geesten die de mens in dienst kunnen nemen, Bonhoeffer zal eerder wijzen op de onzichtbaarheid van de werking van de Geest, die alleen in geloof te ontwaren is. In *Sanctorum Communio* komt de geloofservaring er überhaupt bekaaid af. Welker probeert in zijn pneumatologie juist ruimte te scheppen voor de ervaringen van de Geest, zoals we o.a. tegenkomen in de wereldwijde Pinksterbeweging.¹⁸⁴

Concluderend kunnen we stellen dat de presentie van Christus in de pneumatologie van Welker bemiddeld wordt door de Geest als publiek persoon, als het resonantiebereik van Christus. Zijn presentie wordt bemiddeld door getuigenissen in woord en leven, die op hun beurt (door de Geest) weer tot leven-stimulerende en bevrijdende processen aanzetten. Gerechtigheid, barmhartigheid en kennis van God worden bewerkt. Omdat de Geest niet

184 Idem, pp. 20-26.

afhankelijk is van de gemeente en waait waarheen Hij wil, is de kerk volgend en moet op zoek gaan naar waar de Geest werkt (onderscheiding) en wat dat voor haar roeping betekent, hoe zij kan eraan kan deelnemen. Bij Bonhoeffer, in ieder geval in *Sanctorum Communio*, dreigt de reikwijdte van de werking van de Geest afhankelijk te zijn geworden van de Woordverkondiging. En het is vervolgens de Geest die Christus present stelt.

Gezien de vele overeenkomsten komt de gedachte op dat Welkers pneumatologie een pneumatologische omwerking is van Bonhoeffers ecclesiologie. Waar Bonhoeffer duidelijk zoekt naar een balans in de verhouding tussen Christus en de Heilige Geest, tussen ‘Sein und Akt’ en tussen realisering en actualisering, daar lijkt Welker radicaler te kiezen voor de empirie als de plaats en het moment waar het werk van de Geest het mensenwerk raakt, erin gaat en zo bevrijdend werkt. In Bonhoeffers terminologie: Welker steekt radicaal in op de (te onderscheiden!) actualisering door de Geest, waardoor de ‘vollendete Realität’ in gevaar komt. Ik vraag mij daarnaast af of Welker met deze theologische methode nog tot een Godsleer kan komen: wat kan hij achter het empirisch waarneembare, het van de Geest ervaarbare, nog precies zeggen over God?

3.4 Aanvullingen op Bonhoeffer vanuit Welkers pneumatologie

We hebben geconstateerd dat het begrip “Christus als Gemeinde existierend” de mogelijkheid om van Christus’ *actuele* presentie buiten de kerk te spreken, zeer bemoeilijkt, zo niet onmogelijk maakt. We hebben kunnen vaststellen dat de nexus van onderlinge, onlosmakelijke verbindingen tussen Geest, Woord en gemeenschap als voorwaarde voor de Christuspresentie, de vrijheid van de Geest lijkt te beperken. De Christuswerkelijkheid omvat weliswaar de hele realiteit, maar zijn presentie is alleen in geloof, in het door de Geest gedreven Woord dat klinkt in en uit zijn gemeente, actueel, dat wil zeggen ‘grijpbaar’. Het is ‘grijpbaar’ in de objectieve vormen van verkondiging, avondmaal, doop en biecht, de empirische gestalte van de kerk die als lichaam van Christus, Christus-bestaand-als-gemeente, geloofd wordt. Bonhoeffer heeft zo de persoon van Christus en de persoon van de Geest, deze twee personen van de triniteit, althans in hun immanente werking, stevig verankerd in de kerk en daarmee God en wereld onlosmakelijk met elkaar verbonden. De vraag die we in deze paragraaf wensen te beantwoorden is welke aanpassingen in Bonhoeffers theologie ons kunnen helpen om de Christuspresentie buiten de kerk te kunnen

denken. Mijns inziens biedt Welkers pneumatologie hier wegen om te gaan, wegen die we op hun theologische consequenties moeten beoordelen.

De meest radicale correctie richting Bonhoeffer die spreekt uit het werk van Welker is om de presentie en werking van de Geest buiten en onafhankelijk werkend van de kerk te veronderstellen. Dus om de Geest uit de theologische boeien van de binding aan het Woord en de gemeente te slaan. Dit is de gedachte dat de Geest waait waarheen Hij wil en in zoverre mensen zich daarbij aansluiten worden zij medeconstituanten van de Geest. De Geest van God werkt in de wereld, onafhankelijk van of de mensen deze nu wel of niet herkennen als de Geest van Christus. Anders gezegd: mensen kunnen drager van de Geest, bijdragen aan en participeren in het krachtveld dat door de Geest wordt bewerkt, zonder dat zij zich hiervan bewust zijn. De mate waarin de Geest als Geest van God te herkennen is, kan ook verschillen. Maar, zo waarschuwt Welker, dit mag er niet toe leiden dat we de wereld kunnen opdelen in een abstracte oppositie van Geest-gevulde en Geest-loze wereld.¹⁸⁵ Deze kritiek lijkt zeker voor Bonhoeffer in *Sanctorum Communio* op te gaan. Interessant in dit verband is dat Van 't Slot juist hier een sterke overeenkomst ziet met de alomvattende Christuswerkelijkheid uit de *Ethik*.¹⁸⁶ Wat Welker hier strikt pneumatologische zegt, zegt Bonhoeffer christologisch. De *Christus praesens* werkt in de werkelijkheid. De calvinist is geneigd hieraan toe te voegen “door de Geest”, maar voor de Lutheraan Bonhoeffer is dit geen strikte noodzakelijkheid. Het zou voor Bonhoeffer verklaren waarom niet-gelovigen of niet-kerkelijke vrienden uit het verzet soms meer in lijn met het evangelie handelen dan de mensen in de kerk zelf. De toegang tot het krachtveld van de Geest bij Welker, of tot Jezus Christus bij Bonhoeffer, loopt via de weg van de getuigenis. Welker zegt ‘in Woord en leven’, Bonhoeffer zegt vooral ‘in het Woord’ en wellicht zelfs in de beperkte zin van Woordverkondiging en sacramenten. Maar, zo geeft Van 't Slot aan, deze beperking laat hij langzaam los via de weg van de *praxis pietatis*, zelfs zo sterk dat het gelovige ‘woordloos’ handelen (leven) ook als getuigenis kan worden gezien.¹⁸⁷ Wat weer aansluit bij Bonhoeffers verzuchting vanuit de gevangenis, dat het Woord krachteloos is geworden en christen-zijn zal moeten bestaan “im Beten und im Tun des Gerechten unter dem Menschen.”¹⁸⁸ Deze

185 Welker, *Gottes Geist*, p. 284.

186 Tijdens het begeleidingstraject van deze thesis.

187 Van 't Slot, ‘Ekklesiologische Gedanken’, p. 27.

188 Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, p. 435.

overeenkomst is inderdaad opvallend en toont, samen met de reeds genoemde overeenkomsten, mijns inziens de grote invloed van Bonhoeffer op Welker aan. Welker zal een van de eersten zijn om hiermee in te stemmen. Hij wijst immers op de aristotelische geest, als intellectuele, zelfverwijzende geest, die heeft geleid tot een intellectualistisch verstaan van God. In zijn beschrijving van de kenmerken van de Geest, komt hij echter tot de begrippen gerechtigheid, barmhartigheid en kennis van God. Deze dienen samen te gaan.

De vraag komt nu echter terug of ik de Christuswerkelijkheid wel juist heb geïnterpreteerd. Ik blijf er echter bij dat de mens de Christuswerkelijkheid alleen leert kennen¹⁸⁹ via het Geest-gedreven Woord dat klinkt uit de gemeente. Deze gemeente heeft een zeker 'resonantiebereik' en heeft wellicht meer empirische vormen van de objectieve geest (*praxis pietatis*), waarvan de Geest gebruik kan maken, dan Woordverkondiging en sacramenten alleen. Maar de deelname aan de Christuswerkelijkheid, haar actualisering, vindt alleen *via* deze dynamiek plaats. Christus wordt in deze zin niet actueel present buiten de kerk, maar omdat de kerk ten volle in gemeenschap staat met de wereld (gelovigen doen volledig mee in het leven van de wereld, zijn daartoe juist geroepen) en daar zich *realiter* niet van onderscheidt, is het bereik van zijn presentie heel groot te denken. Welker wijst hem die richting op.

De moeilijkheid om de presentie van Christus buiten de kerk te denken, vanwege het begrip 'Christus als Gemeinde existierend', wordt door de radicale correctie van Welker inderdaad opgelost. Maar de vraag is: ten koste van wat? Kort gezegd komt het er dan op neer dat, met behoud van veel van bovengenoemde overeenkomsten, de theologie van Bonhoeffer wordt vervangen door die van Welker. Hoe inspirerend ik de pneumatologie van Welker soms ook vind, wil ik hier niet voor pleiten. Door zijn pneumatologische insteek, komt het *sola gratia* onder druk te staan. Er dreigt een 'activistische' levenshouding uit voort te kunnen komen (waar werkt de Geest van Christus? Ik doe mee!), omdat de werking van Gods Geest te onderscheiden is (ook in maatschappelijke en globale tendensen) van kwade geesten. Hoewel ik zijn christologisch criterium, 'terugtrekking ten bate van de ander', in het persoonlijke leven werkbaar vind, is dit veel lastiger te bepalen voor de maatschappelijke

189 Naar mijn idee zijn het kennen van God, geloven, toegang tot de Christuswerkelijkheid en gelovig handelen bij Bonhoeffer onlosmakelijk met elkaar verbonden. Dat betekent niet dat mensen niet onbewust het goede kunnen doen wat strookt met de Christuswerkelijkheid.

ontwikkelingen. Al te snel denken mensen te weten wat het goede is, waar Gods Geest werkt, en al snel draagt men bij aan de kakafonie, het lawaai van verschillende meningen. Ondanks Welkers voortdurende verwijzing naar Christus “die niet schreeuwt in de straat”, verwacht ik met deze theologie snel een politieke kerk. Bonhoeffers afwijzing van elk streven om het rijk van God zichtbaar *te maken*, vanuit de overtuiging te weten wat van God is en wat niet, lijkt mij een terechte waarschuwing aan Welker.

Een andere mogelijkheid, die uit het bovenstaande voortkomt, is om de onlosmakelijke verbinding tussen Woord en Geest, ‘losser’ van elkaar te denken, zodat de Geest niet *exclusief* door het Woord heen werkt. Dit kan volgens mij door het Lutherse *per verbum* te vervangen door het calvinistische *cum verbo*. In het *per verbum* dreigt de Geest opgesloten te worden in de Schrift en de (rechte) Woordverkondiging en zo te sterk verbonden te worden aan de praxis van de christelijke gemeenschap alleen.¹⁹⁰ Zowel Welker als Van ‘t Slot constateren een afgeleide van dit gevaar bij de jonge Bonhoeffer, namelijk de “‘Absorbierung’ des Dienstes der Gemeinde, durch den ‘Dienst an der Wortverkündigung’”.¹⁹¹ Welker spreekt in dit verband liever van getuigenissen in woord en leven.¹⁹²

Bonhoeffers centrale gedachte dat de Geest door het Woord werkt en zo de sanctorum communio actualiseert, verliest op deze manier wel iets van haar pneumatologische garantie. Immers de mogelijkheid doet zich voor dat de Geest zich niet aan het Woord verbindt en de *voortdurende* presentie van Christus in zijn kerk in gevaar komt. Toch is hier volgens mij, in de woorden van Welker, sprake van theologische controle die leidt tot reductie van Gods complexe werkelijkheid. Het opgeven van deze wetmatige zekerheid, leidt immers tot een grotere reikwijdte van het werk van de Geest en doet recht aan de ervaring van Bonhoeffer zelf dat het Woord niet altijd klinkt in de kerk en dat kennis van gerechtigheid en moed voor de goede zaak wel buiten de kerk te vinden zijn. In dit verband

190 Hier gebruik ik bewust niet het woord ‘kerk’, omdat dit wellicht een nog beperkter beeld oproept dan bedoeld is. Denk bijvoorbeeld aan het gezin dat uit de Bijbel leest, of aan een Bijbelcursus in een café, geleid door een pionier.

191 Welker, ‘Karl Barths und Dietrich Bonhoeffers Beiträge’, p. 133; Van ‘t Slot, ‘Ekklesiologischen Gedanken’, p. 16.

192 Welker, *Gottes Geist*, p. 210.

is het goed om Bonhoeffers aangehaalde citaat van Augustinus te herhalen: “Die Kirche ist oft nur in einem Einzelnen oder in einer Familie gewesen.”¹⁹³

Het resonantiebegrip van Welker vind ik in dit verband een positieve toevoeging aan Bonhoeffers persoonsbegrip en pneumatologie. De kerk als ‘Kollektivpersoon’ en haar individuele leden, staan immers in complexe netwerken, zowel ruimtelijk als historisch. Mooie toevoeging van Welker hier zou kunnen zijn: het is de ruimte van waaruit Gods Woord resoneert in de wereld. Dit is een priesterlijke gave aan de kerk, juist van belang in een wereld die zichzelf niet langer als christelijk beschouwd. Deze theorie helpt om te begrijpen hoe christelijke levensovertuigingen een weg hebben gevonden in de cultuur. In het westen in andere vormen dan elders. Het Woord vindt mijns inziens een weg voorbij de grenzen van de kerk, maar dit betekent ook dat het Woord woord kan worden, een onherleidbaar element in de nieuw opgekomen nieuwe realiteit (emergentie), die de verbinding met de levende Heer is kwijtgeraakt. Ik denk aan Berkhofs opmerking over heiliging van structuren, dat de samenleving “de evangelieboom afzaagt waarvan ze de vruchten plukt.”¹⁹⁴ Ik denk hier bijvoorbeeld aan Thierry Baudets trots op de verworvenheden van de christelijke beschaving, zonder zelf te geloven. Welker komt hier in een welles-nietes houding te staan tegenover Baudet: wat zijn die verworvenheden precies en hoe zijn deze te waarderen? In dit verband vind ik Welkers onderscheid tussen het bevrijdende en levengevende werk van de Heilige Geest en de destructieve kant van de westerse geest, die vervolgens te onderscheiden zijn (en dus duidelijk zichtbare kenmerken vertonen) niet overtuigend. De analyse van de westerse geest zelf is boeiend en regelmatig overtuigend, hoewel uiteindelijk te negatief, omdat de vraag zich voordoet: is er dan helemaal niets goeds uit deze geest voortgekomen? Het probleem zit meer in het genoemde onderscheid. Om alles wat leven, ruimte en bevrijding geeft Gods Geest te noemen (die daar misschien wel daadwerkelijk in werkt, maar wat *geloofd* dient te worden om het als zodanig te herkennen), terwijl die werkelijkheid zelf zo oneindig complex is en het nog maar de vraag is waar deze of gene ontwikkeling op uit loopt, vind ik erg kort door de bocht en kan neigen naar een *pneumatologia gloriae*. Bonhoeffers nadruk op geloof en Gods verborgen wijze van openbaren, levert niet dat risico op. Maar dit gaat wel ten koste van de mogelijkheid van de

193 Bonhoeffer, DBW1, p. 145.

194 H. Berkhof, *Christelijk geloof. Een inleiding tot de geloofsleer*, Nijkerk: Callenbach, 1990⁶, p. 501.

ervaring van God buiten de kerk en het gemeenteleven. De charismatische ervaringen van de Geest, zijn bijvoorbeeld moeilijk verenigbaar met de theologie van Bonhoeffer.

Concluderend kan ik mij vinden in de positie van Van den Brink en Van der Kooi:

Het komt er dus op aan met open ogen en oren in de wereld te staan. Enerzijds kritisch jegens alles wat op geen stukken na deugt – Barth en de zijnen vchten nu eenmaal niet tegen windmolens. Maar anderzijds ook open voor nieuwe situaties waarin het werk van de Geest zomaar aan het licht kan komen. [...] Zo verheugt de christelijke gemeenschap zich over wat in de samenleving en haar instituties goed, waar en schoon is, bevordert ze wat het leven dient en doorgang geeft, maar vormt ze ook een tegencultuur waar en wanneer dat nodig is.¹⁹⁵

Voor Van den Brink en Van der Kooi ligt in de Bijbel de normatieve kern om de wereld te kunnen peilen en met de gave van onderscheiding kan de gemeente zich biddend en luisterend tot de ontwikkelingen in de samenleving verhouden. Deze lijn is mijns inziens de lijn van Welker, maar ademt meer de kerk-wereld verhouding bij Bonhoeffer. Welkers pneumatologie heeft een zekere ‘hijgerigheid’, die volgens mij ligt in een ‘activistisch’ beeld van de Geest waar de kerk op dient te reageren. Ik mis de rust en vrede van de door God gegeven gemeente die het volbrachte werk van Christus viert en gelooft, waar vanuit die vreugde de mensen de wereld ingaan, die tevens Gods wereld is. Nee, bij Welker is de Geest ‘buiten’ en dient de kerk op zijn spoor te komen.

Hoofdstuk 4 - Conclusie

We zijn deze thesis begonnen met de vraag: welke aanvullingen biedt Welkers concept van gemeenschap als publieke persoon van Gods Geest ten opzichte van Bonhoeffers concept van Christus-als-gemeente-existerend, gezien de moeilijkheden die dit concept oproept ten aanzien van de vraag naar Christus’ presentie buiten de kerk? In dit hoofdstuk vat ik mijn bevindingen van mijn onderzoek samen.

We hebben geconstateerd dat Bonhoeffers inzicht dat de kerk als gemeenschap geloofd dient te worden als Christus’ presentie op aarde, aanvangt bij zijn constatering dat de protestantse theologie en daarmee de protestantse kerk, het begrip van de kerk verwaarloost heeft. Via Holl ontdekt hij dat Luther dit manco nog niet kende en een rijkdom

195 Van den Brink, *Christelijke dogmatiek*, p. 474.

aan inzichten op dit gebied te bieden had. Vervolgens hielp het gegeven van de kerk hem om een antwoord te formuleren tussen de oude, liberale theologie en de nieuwe, dialectische theologie en op de vraag hoe de mens tot kennis van God komt zonder te vervallen in de valkuil van een individualistische kerkbegrip, zo vaak eigen aan de protestantse theologie (§2.2).

De oorzaak van de moeilijkheden van het concept Christus-als-gemeente-existerend liggen in de sterke identificatie tussen Christus en zijn gemeente. Deze identificatie heb ik vervolgens onderzocht vanuit drie perspectieven: die van de kerk als theologische methode (§2.3.1), de kerk als plaats van samenspel tussen het objectieve heil in Christus en de menselijke toe-eigening daarvan door de Geest (§2.3.2) en de kerk als plaats waar menselijke vergankelijkheid, imperfectie en zonde (de objectieve geest) samenkomt met de Geest (§2.3.3).

We hebben geconstateerd dat het winst is om de kerk als openbaringswerkelijkheid te beschouwen, als gestalte van Gods zelfopenbaring in Christus die door de Geest wordt geactualiseerd. Het is de belangrijkste vondst uit Bonhoeffers eerste periode en heeft vergaande implicaties, die nog niet allemaal te overzien zijn in de dissertatie zelf. De winst ligt o.a. in de reactie op het kerkbegrip van de jonge Barth, bij wie de kerk dreigde te vervluchten tot een individueel kortstondig moment. Winst ligt er ook in de theologische kenleer: kennis van God komt tot stand in de concrete gemeente en niet in eerste instantie tussen God en de enkeling. Ten slotte ligt er een winst met praktisch-theologische gevolgen: omdat de kerk zowel openbaringswerkelijkheid als empirische werkelijkheid is, kunnen de wetenschappen ingezet worden om haar te onderzoeken. De theologie, dat wil zeggen: de positieve kennis van God in de openbaring, heeft daarin het primaat. Deze winstpunten hebben echter een keerzijde als zij worden gedacht in de term van 'Christus als Gemeinde existierend'.

Om dit begrip op waarde te kunnen schatten hebben we echter eerst nog onderzoek gedaan naar de verhouding tussen realisering en actualisering van de kerk (§2.3.2) en die tussen de objectieve geest en de Heilige Geest (§2.3.3). We hebben geconstateerd dat door de dood en opstanding van Jezus Christus de kerk gerealiseerd en voleindigd is als de nieuw geschapen mensheid in Christus, Christus als 'Kollektivperson' en dat sinds Pinksteren de

kerk in actuele zin wordt opgebouwd door de Geest. Deze actualisering is geen opgaande lijn, maar een van blinken en verzinken. De zonde is ook nog actueel (maar niet langer reëel). De kerk actualiseert zich door het Woord die onlosmakelijk verbonden is met de Geest, waardoor geloof wordt gewekt en wet en evangelie klinken. Christus wordt actueel present door het Geest-gedreven Woord dat alleen klinkt en kan klinken in de gemeente, omdat de *sanctorum communio* als lichaam van Christus, Christus *realiter* is. Net als de enkeling is zij, d.w.z. 'Christus als Gemeinde existierend' echter *simul justus et peccator*, want niet ten volle geactualiseerd door de Geest. Zonder opnieuw teveel in herhaling te willen vallen, want het is een complexe dynamiek waaraan ik mij enigszins heb vertild, is het belangrijk om dit objectieve en subjectieve moment niet teveel uit elkaar te trekken. Het verschil zit in het perspectief: kijken we christologisch, naar het werk van Christus *extra nos pro nobis*? Of kijken we pneumatologisch, naar het werk dat de Geest in en aan ons doet? In dat laatste ligt ook de vrijheid van de mens verborgen: wat antwoordt zij als de verzoening wordt aangeboden? Bonhoeffer probeert ze juist bij elkaar te houden in de kerk als presentie van Christus op aarde. Bonhoeffer gaat pneumatologisch verder dan Barth, in de zin van ruimtelijkheid (horizontale, sociale en historische werking), maar de vraag blijft: gaat hij ver genoeg? (§2.3.2). In de daaropvolgende paragraaf hebben we geconstateerd dat er geen sprake is van identificatie tussen de objectieve geest van de mensen en de Heilige Geest van God (§2.3.3). Ten slotte, hebben we geconstateerd dat het probleem van identificatie tussen Christus en zijn gemeente, waardoor de Christuspresentie buiten de kerk niet of nauwelijks gedacht kan worden, niet gewenst is door Bonhoeffer, maar op een tweetal punten wel dreigt. Het betreft enerzijds het bereik van de *sanctorum communio*, te geloven als de voorhanden, empirische kerk (dit betreft de reikwijdte van de objectieve geest die door de Heilige Geest kan worden ingezet). Ligt deze vast op Woordverkondiging en bediening van de sacramenten alleen? Er liggen aanknopingspunten in *Sanctorum Communio* om dit iets breder te zien, maar het is mager te noemen. Ten tweede, ben ik tot de conclusie gekomen dat de verbinding tussen Woord en Geest te sterk en onlosmakelijk is. Ik doe het voorstel om het Lutherse *per verbum* te vervangen door het calvinistische *cum verbo* om zo aan het gevaar te ontkomen dat de pneumatologie wordt geabsorbeerd in de dienst van het Woord (§2.3.4).

In de volgende paragraaf wordt bij het lezen van de tekst van Bonhoeffer over de Christuswerkelijkheid, uit zijn *Ethik*, de vraag naar de verhouding tussen realisering en actualisering opnieuw pregnant. De vraag naar de mogelijkheid van Christuspresentie buiten de kerk, zou hier positief beantwoord kunnen worden. Mijn voorlopige conclusie is dat in *Sanctorum Communio* de in Christus gerealiseerde en voleindigde kerk als ‘Kollektivperson’ van de hele nieuwe mensheid, synoniem staat aan “de in Christus gerealiseerde nieuwe mensheid” en dat tussen deze *reële* werkelijkheid en de Christuswerkelijkheid in de *Ethik* geen fundamenteel inhoudelijk verschil ligt. De visie van Van ’t Slot vind ik enerzijds overtuigend, zeker in het licht van de overeenkomsten met Welker, maar heeft de *Christus praesens*, zonder de interpretatie van de Geest, zonder dat het Woord klinkt, volgens Bonhoeffer een werkzaamheid in de wereld buiten de kerk waarover theologische uitspraken gedaan kunnen worden? Ik weet niet of we zo de tekst uit de *Ethik* kunnen interpreteren. Ik vermoed lijnen die lopen via zijn opvatting over de schepping (en dat is een andere weg dan de Christuspresentie), maar ik kan er niet de vinger achter krijgen.

Opnieuw is helder geworden dat de Christuspresentie buiten de kerk mogelijk beter gedacht kan worden door de verbinding tussen Woord en Geest losser te maken, of de inhoud van ‘Woord’ niet te eng te begrijpen in de zin van woordverkondiging. Ten tweede, omdat de gelovige midden in de wereld staat, kan mogelijk de reikwijdte, in de zin van ‘domein van invloed’, van de Christuspresentie als de *sanctorum communio* wijder gedacht worden (§2.4).

Dit brengt ons ten slotte bij Welker, het derde hoofdstuk. De vele overeenkomsten tussen beide theologen zijn opvallend. De positie van de sociale wetenschappen in de theologie, de socialiteit van alle centrale begrippen in de dogmatiek, de complexiteit van ‘persoon’ die geconstitueerd wordt in een netwerk van anderen, de gemeenschap die ‘persoon’ kan worden met een eigen handelingscentrum, de Hegeliaanse begrippen die er worden gebruikt, de *sanctorum communio* als ‘Kollektivperson’ met Christus als haar ‘Ik’, ‘Stellvertretung’ als basis voor de vergeving van de zonden onderling, de getuigenisopdracht als essentie voor de kerk: het is een zeer brede basis voor een vergelijking. De vraag is dan ook terecht: wat heeft Welkers pneumatologie te bieden voor de geconstateerde moeilijkheden bij Bonhoeffer?

Welker laat zien welke mogelijkheden er ontstaan voor de Christuspresentie buiten de kerk, als de werking van de Geest een grotere eigenstandigheid krijgt dan bij Bonhoeffer het geval is. Deze eigenstandigheid hoeft niet te betekenen dat de verbinding met Christus verloren gaat, noch dat de gemeenschapsvormende werking van de Geest verloren gaat. Integendeel, de zelfloze Geest verwijst altijd naar Christus (in woord en/of leven), en mensen worden pas ten volle persoon als de Geest hen weg wijst uit hun zelfgerichtheid en daarmee richting gemeenschap-zijn zoals God het bedoeld heeft.

De verbinding tussen Woord en Geest laat Welker niet los, maar hij maakt de band wel lossen (zo kan de Geest bevrijdend werken, in de zin van exorcistisch, buiten de aanwezigheid van gelovigen). Het Woord is getuigenis in de breedste zin van het woord, waaronder bijvoorbeeld het woordloos getuigen door op een manier te leven van 'terugtrekking ten bate van de ander'. Het begrip van resonantie helpt ons vervolgens verder om het bereik en de werking van de Geest, in al haar complexiteit en veelkleurigheid, beter te begrijpen. Mensen worden meegenomen in de krachtvelden van hoop en geloof en zo werkt de Geest aan verandering van en bevrijding uit zondige structuren, in wiens emergentie de westerse, zelfgerichte geest vaak de grootste rol speelt.

Een 'actualistischer' spreken over de kerk, waar Van 't Slot over sprak, wordt door Welker mogelijk gemaakt en is ook wenselijk ten opzichte van Bonhoeffers begrip 'Christus als Gemeinde existierend'. De grotere eigenstandigheid van de Geest, ook in zijn werk buiten de kerk of beter gezegd: in de omgeving en verre omgeving van de kerk (die alleen kerk is in zoverre zij deelheeft aan de Geest van Christus), betekent tegelijk dat de gave van onderscheiding der geesten een belangrijk plek dient te krijgen in het leven van de kerk die middenin de wereld wil staan. Biddend en luisterend naar wat de Geest van ons vraagt, waartoe de Geest de gemeenschap van heiligen oproept. Christuspresentie buiten de kerk is bij Welker altijd kerk in wording. En dat betekent in zoverre zij deelheeft aan de publieke persoon van de Heilige Geest, is zij één met Christus, is zij Christus' presentie op aarde.

Ten slotte, het pneumatologische perspectief is en blijft *messy*, de helderheid van een christologie is voor haar onmogelijk. We blijven immers imperfecte, zondige mensen. En als God met ons werkt door de Geest, dan gaat Hij in op die imperfectie en zondigheid. En, zou Welker met Bonhoeffer toevoegen, dat is precies wat God in Christus heeft gedaan.

Bibliografie

M. Barnard (et al.), *Worship in the network culture. Liturgical ritual studies. Fields and methods, concepts and metaphors*, Leuven: Peeters, 2014

K. Barth, *Offene Briefe 1909 – 1935* (Gesamtausgabe V, Bd 35), Zürich: Theologischer Verlag, 2001

K. Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922* (Gesamtausgabe II, Bd 47), Zürich: Theologischer Verlag, 2010

M. Beintker, 'Ekklesiologie', in: H. Betz et al. (eds.), *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Bd. 2, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999⁴, p. 1183

E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe. Christ. Zeitgenosse*, München: Kaiser, 1967

H. Berkhof, *Christelijk geloof. Een inleiding tot de geloofsleer*, Nijkerk: Callenbach, 1990⁶

D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* (Dietrich Bonhoeffer Werke, 1), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005

D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio. A Theological Study of the Sociology of the Church* (Dietrich Bonhoeffer Works, vol. 1), transl. J. von Soosten, Minneapolis: Fortress, 1998

D. Bonhoeffer, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie* (Dietrich Bonhoeffer Werke, 2), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1988

D. Bonhoeffer, *The Young Bonhoeffer 1918 – 1927* (Dietrich Bonhoeffer Works, vol. 9), Minneapolis: Fortress, 2003

D. Bonhoeffer, *Barcelona, Berlin, Amerika 1928-1931* (Dietrich Bonhoeffer Werke, 10), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005

D. Bonhoeffer, *De levende kerk. Teksten over de kerk 1932-1933*, transl. E. van 't Slot, Utrecht: Boekencentrum, 2018

D. Bonhoeffer, *Ethik* (Dietrich Bonhoeffer Werke, 6), Gütersloh: Kaiser, 1998

D. Bonhoeffer, *Aanzetten voor een ethiek*, transl. G den Hertog & W. Veen, Zoetermeer: Boekencentrum, 2012

D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (Dietrich Bonhoeffer Werke, 8), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1998

- G. van den Brink & C. van der Kooi, *Christelijke dogmatiek. Een inleiding*, Zoetermeer: Boekencentrum, 2012
- J. Calvijn, *Institutie: of onderwijzing in den christelijken godsdienst*, transl. A. Sizoo, Delft: Meinema, 1931
- C. van der Kooi, 'Een pneumatologisch manco in de theologie van Karl Barth?', in: R.R. Brouwer, A. Van Ligten *et al.* (eds.), *Die gesproken heeft door de profeten: over de Geest*, Kampen: Kok, 2006, pp. 101-107
- F. Graf, 'Ernst Troeltsch', in: H. Betz *et al.* (eds.), *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Bd. 8, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005⁴, pp. 628-631
- V.M. Kärkkäinen, "'How to speak of the Spirit among Religions?': Trinitarian Prologomena for a Pneumatological Theology of Religions', in: M. Welker (ed.), *The work of the Spirit. Pneumatology and Pentecostalism*, Grand Rapids: Eerdmans, 2006, pp. 47-70.
- V.M. Kärkkäinen, *The Holy Spirit*, Louisville: Westminster John Knox, 2012
- U. Kühn, *Kirche* (Handbuch Systematischer Theologie, 10), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1980
- U. Kühn, *Christologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003
- E. Lange, 'Kirche für andere: Dietrich Bonhoeffers Beitrag zur Frage einer verantwortbaren Gestalt der Kirche in der Gegenwart', *Evangelische Theologie* 27 (1967), pp. 513-546
- M. Mawson, *Christ Existing as Community. Bonhoeffer's ecclesiology*, Oxford: University Press, 2018
- H. Noordegraaf, 'Diaconaat en verzorgingsstaat' in: H. Crijns (et al.), *Diaconie in beweging*, Utrecht: Kok, 2011, pp. 271-293
- S. Paas, *Vreemdelingen en priesters. Christelijke missie in een postchristelijke omgeving*, Zoetermeer: Boekencentrum, 2015
- C. Ross, S. Bevans (eds.), *Mission on the road to Emmaus: Constants, Context, and Prophetic Dialogue*, London: SCM Press, 2015
- E. van 't Slot, 'Die ekklesiologischen Gedanken Dietrich Bonhoeffers als Herausforderung an Karl Barth', *Zeitschrift für Dialektische Theologie*, 69 (2019), pp. 13-30
- S. Valkenberg, 'We moeten selectief roven van religie', *Trouw* (14-6-2011)
- T. Vreugdenhil, *Standup Theology*, Utrecht: Kok, 2018
- M. Welker, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1992

M. Welker, 'Karl Barths und Dietrich Bonhoeffers Beiträge zur zukünftigen Ekklesiologie', *Zeitschrift für Dialektische Theologie* 22 (2006), pp. 120-137.

M. Welker, 'The Spirit in Philosophical, Theological, and Interdisciplinary Perspectives', in: M. Welker (ed.), *The Work of the Spirit. Pneumatology and Pentecostalism*, Grand Rapids: Eerdmans, 2006, pp. 221-232

World Council of Churches, *Together Towards Life. Mission and Evangelism in Changing Landscapes*, Busan, 2013